حقوق الإنسان

د. أحمد جمال ظاهر



حقوق الانسان

الدكتور
احمد جمال ظاهر

١٩٨٨

رقم الاجازه المتسلسل ١٩٨٨/٥/٢٦١م

رقم الايداع لدى مديرية المكتبات

والوثائق الوطنيه : ١٩٨٨/٥/٢٨١م

٣٢٣ر٤

احم احمد جمال ظاهر

حقوق الانسان / احمد جمال ظاهر. ـ

عمان : المؤلف ، ١٩٨٨.

(٣٤٧)ص

ر.أ (١٩٨٨/٥/٢٨١)

١ ـ حقوق الانسان أ ـ العنوان

تصميم الغلاف محمد نعمان

اخراج وتنفيذ : مركز النهضة للخدمات الفنية

المحتويات

مقدمة

ليست قضية حقوق الانسان اعتقاداً أو رأياً أو ايديولوجية أو فلسفة أو أي شيء جديد من هذا القبيل. إن قضية حقوق الانسان لا تزيد عن كونها لغة تحدثها الانسان قديماً وحديثاً، وسوف يداوم على الحديث بها في المستقبل. ولكن الجديد في القضية أن لغة حقوق الإنسان قديماً، وإلى حد كبير في الوقت الراهن، كانت لغة مقصورة على فرد أو فئة أو جماعة مميزة بصفة من الصفات التي لا تتوافر في أفراد أو فئات أو جماعات، كالعرق والجنس والطبقة والثروة والدين والمولد وهكذا. وعلى ذلك فقد كانت لغة حقوق الانسان لغة موجهة باتجاه رأسي من الأعلى إلى الأسفل وباتجاه واحد، من القوي الى الضعيف، من الغني إلى الفقير، من المواطن إلى الغريب، من السيد إلى العبد، من المؤمن إلى الكافر. وبهذا فالعالم مقسوم إلى قسمين وبينما يحق للقوي والغني والمواطن والسيد والمؤمن وضع القوانين الخاصة بهم وتنفيذها يحرم الآخرون منها، الأمر الذي أوجد صراعاً وعدم استقرار تدفع ثمنه الأطراف المعنية.

قضية حقوق الانسان ليست جديدة بالمعنى المنوه عنها أعلاه، ولكنها جديدة بمعنى ازدياد أهميتها ودورها على المستويين المحلي الداخلي والدولي الخارجي، فهي إلى جانب دعمها للشرعية السياسية فإنها تلعب دوراً هاماً في الأمن والاستقرار على كافة المستويات الإجتماعية والاقتصادية والسياسية. وعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر الفلسفية والقانونية حول استراتيجية تطبيق قانون للحقوق الانسانية، إلا أن معظم المدارس الفكرية والقانونية، على اختلاف أرائها، ترى ضرورة أن يعيش الانسان باعتباره انساناً له حقوق وعليه واجبات، ولكن العقبة الكبرى تكمن في الهوة التي تفصل الفكر النظري الصرف عن الواقع العملي، ودول العالم في القرن العشرين دليل واضح على هذه الفجوة. فعلى الرغم من حديثها جميعاً عن الحقوق الإنسانية بشكل عام إلا أنها تقلب ظهر المجن لهذه الحقوق عند التطبيق العملي، ولكن هذا لا يعني أن الأمل مفقود في الحلم الذي راود الإنسان قديماً وما زال يراوده في ايجاد عالم عقلاني متزن يحفظ فيه الانسان حقوقه الأساسية.

إن الهدف الرئيسي من هذا الكتاب هو النظر في قضية حقوق الانسان وتطورها تاريخياً والتنبيه إلى أهمية تطبيقها في الواقع العملي. أما الأهداف الثانوية لهذا العمل فهي شعور الكاتب بخلو المكتبة العربية من هذا النوع من الدراسات والتي آمل أن تسد ثغره فيه، وتفتح

المجال لباحثين اخرين على المساهمة في فتح باب نقاش حوله علّ المنطقة العربية تعلم أهمية الأمر وتعمل على ايجاد مستقبل افضل. وإذا كانت دارسة حقوق الانسان مقصورة على رجال القانون فإنني أرى أن يمتد الأمر ليشمل الدارسين الآخرين من دارسي الفلسفة وعلم الاجتماع، والسياسة والاقتصاد وعلم الإنسان وغيرهم، إذ يجب أن لا تكون قضية حقوق الإنسان مقصورة على فئة واحدة من الدارسين، وذلك لاثراء المنهج الدراسي من جهة والوصول إلى نتائج أكثر شيوعاً وأكثر قابلية للتطبيق من جهة أخرى. وهدف أخير يمكن إضافته الى ما ذكر وهو أن يكون هذا الكتاب دعوة للباحثين والدارسين والمربين لتدريس مادة حقوق الانسان على مستوى المدارس الثانوية والمراحل الجامعية المختلفة.

يتضمن هذا الكتاب ثمانية فصول. يبحث الفصل الأول في أصل فكرة حقوق الانسان على الصعيد النظري متخذاً من الآراء الأرسطية اليونانية وأراء أفكار العصور الوسطى وفلسفة العصور الحديثة نقطة انطلاق لدراسة حقوق الإنسان. ويؤكد الفصل ايضاً على ضرورة القاعدة الفكرية كأساس لدراسة القضايا الإنسانية بشكل عام وقضية حقوق الإنسان بشكل خاص. ويتطرق الفصل الثاني إلى مجموعة الحقوق الإنسانية الأساسية في الحياة والحرية والسلم وما إلى ذلك من حقوق، إن تحققت، فلا نضمن شرعية النظام السياسي القائم فحسب، بل نضمن الأمن والاستقرار للفرد والمجتمع والدولة أيضاً. والفصل الثالث عبارة عن بحث فكرة حقوق الإنسان في الفترتين التاريخيتين القديمة والكلاسيكية كالحضارة المصرية القديمة وحضارة ما بين الرافدين والحضارات اليونانية والرومانية وحتى نهاية العصور الوسطى المسيحية. أما الفصل الرابع فهو امتداد للفصل الذي سبقه من حيث دراسة قضية الحقوق الإنسانية منذ القرن الخامس عشر وحتى القرن الحاضر مركزاً على الفترة التي تلت الحربين العالميتين في القرن العشرين وظهور فلسفة حقوق الانسان وتطورها بشكل يختلف اختلافاً كلياً عما كان عليه سابقاً.

* والفصل الخامس قد خصص لدراسة حقوق الإنسان في الإسلام. وتناول الفصل الفكر الاسلامي ونظرته للإنسان وحقوقه من واقع النصوص القرآنية وكيفية تطبيقها في الواقع العملي في فترات تاريخية مختلفة داخل الدولة الإسلامية أو الدول الإسلامية المتعاقبة. وأما الفصل السادس فيدرس قضية حقوق الانسان في العالم العربي منذ الاستقلال وحتى الوقت الحاضر. ويشير الفصل إلى اختلاف الآراء في الدول العربية حول أهمية قضية حقوق الإنسان وهل هي سابقة لقضية التنمية والتحديث والحفاظ على الاستقلال فيه أم لاحقه لذلك. وموضوع الفصل السابع هو حماية حقوق الإنسان عن طريق تطبيق قانون دولي إنساني لا

يكون غربياً أو شرقياً، شمالياً أجنوبياً، دينياً أو علمانياً، وإنما هو قانون إنساني يستمد قوته من ذاته. وأما الفصل الثامن فهو خاتمة الكتاب والتي تلقي تصوراً عاماً لمستقبل حقوق الإنسان.

وكلمة شكر وعرفان لا بد أن تقال في هذا السياق.

فالشكر إلى السيد مايكل مكلويك Michael Miklaucic والسيدة جنين التل من دائرة الخدمات التدريبية والتعليمية في الشرق الأوسط Amid-East لما قدماه من دعم لانجاز هذا العمل.

د. احمد ظاهر

اربد ١٩٨٨/٥/١

الفصل الاول
اصل فكرة حقوق الانسان

كيف نستطيع التعرف على مصدر اللامساواة الإنسانية اذا لم نستطع التعرف على الإنسان ذاته؟ وكيف يمكن للإنسان النظر إلى نفسه كما شكلته الطبيعة، وعلى الرغم من التغييرات التي طرأت عليه في مجرى السنون، والأحداث التي أثرت على طبيعة تكوينه، وكيف يمكن تمييز جوهره عن الظروف الخارجية التي أدت إلى تغييره أو تغيير ظروفه البدائية؟

Jean-Jacques Rousseau, **Discourse On the Origin of Inequality, edited by Lester Crocker,** (New York: Washington Square Press, 1967), p. 167.

ـ ١ ـ

تمهيد

يستطلع هذا الفصل أصل فكرة حقوق الإنسان من وجهة النظر الفلسفية الخالصة من حيث وجوده وتطور ظروفه المعيشية من جهة ومن حيث اختلافه عن غيره من الكائنات من جهة أخرى. ويحاول هذا الفصل الإجابة على السؤال الرئيسي: هل تميـز الإنسان عن غيره من الكائنات بما امتلكه من ملكات عقلية حتمت عليه النظر في قضية حقوقه الانسانية؟

- ٢ -

أصل الفكرة

ترتبط قضية حقوق الانسان بشكل جذري ومباشر بقضية وجوده ذاتا، وقد نشطت العلوم جميعاً، وبلا استثناء، وسخرت نظرياتها ومناهجها للنظر في ماهية الإنسان. وقد اهتم علم النفس وعلم الانثروبولوجيا أكثر من أي علم آخر بالبحث في هذه القضية. وقد صرف فلاسفة الاغريق كغيرهم من المصريين والصينيين والهنود والحضارات التي سبقت الحضارة اليونانية وقتاً غير قليل في البحث عن ماهية الإنسان وجوهر وجوده. وقد نظر كل من أفلاطون وأرسطو إلى النفس الإنسانية كعنصر أساسي في وجود الإنسان، وقد نظر إلى هذا العنصر كجوهر لوجود الإنسان. والواقع فإن هدف العلم الأرسطي انما هو النفس الإنسانية وليس الإنسان.[١] وحقيقة النفس الأرسطية هي «المعرفة في أسمى صورها، وهي الفلسفة، وكمال معرفة الحقيقة هو السعادة التي تنتظرها النفس العارفة بعد الموت، وثواب العلم علم أكمل منه وكذلك عقاب الجهالة جهالة أشد.. والنفس لا تجد لذاتها الحقيقية إلا في الفلسفة، التي هي الأمر الالهي في النفس... والنفس العاقلة التي تصبو إلى الخلاص من عالم الحواس المظلم، هي نور محض ينبعث إلى مدى بعيد. ومن أجل هذا كان الفيلسوف لا يرهب الموت، بل يلقاه مستبشراً متى ناداه الاله، وإن اللذة التي تهيؤها له معارفه القليلة في هذه الحياة هي الدليل على ما سيقع له عند الموت من سعادة، حيث ينكشف له العالم الأكبر الذي يجهله، بل إنه ليعرف ومنذ الآن شيئاً من هذا المجهول، لأنها معرفة المشاهد التي يراها، وهي المعرفة التي نفتخر بها، ولا تكون إلا بمعرفة الغائب الذي لا يرى. ومن عرف نفسه في هذه الحياة كفلت له المعرفة أن يدرك كل شيء بعلم خالد، أي أن يكون هو نفسه خالداً.[٢]

---

١. Aristotle, **The Complete Works of Aristotle,** edited by Barnes, (Princeton: Princeton University Press, 1984), Vol. I, pp. 641-692.

في الكتاب الثاني من كتابه في النفس **On the Soul** يؤكد ارسطو أن «النفس هي حقيقة وجود الانسان... والنفس حقيقة المعرفة... فان النوم واليقظة يؤكدان وجود النفس وكما أن حالة اليقظة تطابق حالات الاستجابة (أي موظف من قبل الحقيقة)، فان النوم تعرفه الحقيقة ولكنها لا توظفه، ومعرفة الشيء سابق للشيء المعروف. وعلى ذلك فان النفس الإنسانية هي من النوع الاول (الذي يطابق حالة اليقظة) الحقيقي.» (انظر في المرجع المذكور اعلاه، ص ٦٥٦ - ص ٦٥٧).

٢. ت. ج. دي بور T. J. De Boer **تاريخ الفلسفة في الاسلام**، ترجمة وتعليق محمد عبدالهادي ابو ريده (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦)، الاقتطاف أعلاه من الطبعة الثالثة التي ظهرت سنة ١٩٥٤، ص ٤٥

ويبدو أن النظرة الافلاطونية الأرسطية للنفس الإنسانية، من حيث وضعها الأسمى، لم تتغير لدى الفلاسفة اللاحقين. وقد لعب فلاسفة العرب والمسلمين دوراً فعالاً في ترجمة التراث الفلسفي الاغريقي ونقله الى الغرب. فالكندي (٨٧٣م) مثلاً وضع النفس في مرتبة متوسطة بين العقل الالهي والعالم المادي، «وعنها صدر عالم الافلاك والنفس الإنسانية فيض من هذه النفس، وهي من حيث طبيعتها، أعني من حيث ما يصدر عنها من أفعال، مقيدة بمزاج جسدها، أما باعتبار جوهرها الروحي فهي مستقلة عنه وهي بمنجاة من تأثير الكواكب لأن تأثير الكواكب قاصر على الأمور الطبيعية»[3] ويصور الكندي في رسالته «في النفس» بأن «النفس بسيطة وأن جوهرها من جوهر الله، وهي نور من نوره، واذا ما فارقت البدن انكشفت لها كل الأشياء، وصارت شبيهة الله. وبهذا يكون الجري وراء اللذات يحول دون معرفةالأشياء الشريفة، واذا انصرفت النفس عن النظر في حقائق الأشياء ظهرت فيها الأشياء كما تظهر في مرآة صقيلة، واذا فارقت البدن، التذت لذة كبيرة».[4]

وإذا كان أرسطو قد نظر إلى النفس الإنسانية كسبب ومصدر لوجود الكائن الحي، فإن الفارابي (سنة ٩٥٠م) يرى في النفس كمال الجسم، وأما كمال النفس فهو العقل[6]. ويحذو فلاسفة المسلمين كابن رشد وابن مسكويه وابن سينا وغيرهم حذو النحو الارسطي في كون النفس مصدر الجسم وأساس وجوده. والنفس وما تعرفه، الطريق الوحيد لمعرفتنا لحقيقة ذواتنا من جهة، وحقيقة عالم الطبيعة من جهة أخرى، ويمتد الأمر إلى عالم ما بعد الطبيعة من جهة ثالثة.

ولكن فلاسفة العصور الحديثة (منذ القرن السادس عشر)، قد نظروا إلى دراسة الإنسان نظرة مختلفة عن النظرة الأفلاطونية الأرسطية. فإذا كان هدف العلم الأرسطي دراسة النفس الإنسانية بدلاً من الانسان، بصفتها علة ومصدر وجود الإنسان، فإن (أمانويل كانت) يقترح أن تكون الانثروبولوجيا (علم الانسان) ، علماً هدفه: دراسة الإنسان من حيث هو نفس وجسم ففي الفصل الثاني من القسم الثاني من كتابه **نقد العقل الخالص يشير إلى تناقضه كعقل خالص** Antinomy of pure reason. وفي إحدى شروحاته عن علاقة فكرة الحرية بالضرورة الطبيعية يشير إلى أن دراسة الإنسان لا تتم إلا من خلال علاقة الجوهر والعرض (المظهر) Essance and Appearance اذ يقول:

٣. المرجع السابق، ص ١٨٣:

٤. المرجع السابق، من تعليق مترجم الكتاب في هامش رقم، ٣ ص ١٨٣ - ص ١٨٤.

٦. دي بور، ذكر سابقاً، ص ٢١٥ - ص ٢١٦. وانظر الفارابي، اراء أهل المدينة الفاضلة (بيروت ١٩٥٩). ص ٣٢ - ص ٤٥.

... تتميز إرادة كل إنسان بميزة عملية، والتي لا تزيد عن كونها نتيجة عقلية صرفة، طالما أن ارتباط هذه السببية بالعرض أو المظهر، وهذا قانون قد نعتبره صحيحاً في الدرجة والنوع، وتكون هذه العملية عبارة عن ربط الأفعال بالعقل، الأمر الذي يشكل تقديراً للقواعد الذاتية الارادية، وحيث أنه لا بد من اكتشاف هذه الميزة العملية من خلال المظهر الناتج ومن القاعدة التي ظهرت من خلال التجربة. وعلى هذا الأساس فإن أفعال الإنسان وتصرفاته لا تتم إلا بانسجام مع النظام الطبيعي وذلك من خلال الميزة أو الصفة العملية من جهة ومتغيرات أو أسباب أخرى تتعاون مع هذه الصفة أو الميزة من جهة أخرى. وإذا كان في مقدورنا أن نستعرض مظاهر أفعال الإنسان، فإننا لا نستطيع إلا أن نتنبأ أفعاله القادمة بناء على ظروفه السابقة، وعلى ذلك، وبناء على هذه القاعدة العملية فانه لا بد من غياب الحرية، ومع ذلك فإنه لا يتم دراسة الإنسان إلا في ضوء هذا المبدأ. بعبارة أخرى، فإننا إذا أردنا دراسة الإنسان فلا بد من أن نلاحظ علم الإنسان (الانثروبولوجيا) وطرقه التي تلجأ إلى فحص الأسباب الطبيعية وراء أفعاله.[7]

ولكن نظرة (كانت) إلى محور أفعال الإنسان وتصرفاته مختلفة تماماً عن النظرة الأرسطية. فإذا كانت النفس هي مصدر الجسم الإنساني عند أرسطو فإن العقل ولا يعني به كانت العقل الخالص المتأمل الذي هو علة على حد قول أرسطو، ولكنه العقل الذي يشكل جملة الأسباب التي تكمن وراء الأفعال والتصرفات الإنسانية. وهنا يفصل (كانت) بين العقل الخالص وبين العقل العملي الذي يختلف في وضعه عن وضع الترتيب الطبيعي (أي النظام في الطبيعة). وعلى هذا الأساس، وإن صح قول (كانت)، فإن الأحداث الإنسانية التي فعلها الإنسان في الماضي كانت مبنية على هذه القاعدة الكانتية، وبعدم حدوثها. ويؤكد (كانت) ايضاً «أننا أحياناً نجد، أو نعتقد أن أفكار العقل قد أحدثت في الواقع العملي فعلها بالنسبة لما يقوم به الإنسان من أفعال عرضية أو مظهرية، وان حدوث هذه الأفعال لم يكن نتيجة حتمية للأسباب العملية، بل كان حتمياً بسبب العقل (العملي).[8] والعقل العملي له تأثير في الأفعال العرضية التي يمكن أن تكون حرة، على الرغم من أن المميزات العملية في مميزات الأفعال الإنسانية بجوانبها محددة بالأحاسيس والأفكار. وأما تحديد الجوانب الفكرية العملية للإنسان فهي صعبة للغاية ولا نعرف حقيقتها إلا عن طريق المظاهر العامة للأفعال، وعندئذ فإننا نصل إلى معرفة حسية صرفة. ويقرر (كانت) أن العقل الخالص لا يخضع للزمان، وبالتالي

---

٧. Immanuel Kant, **Qritique of Pure Reason,** translated into English by Norman Kemp Smith, (London: The Macmillan Press, 1978), p. 474. First edition appeared in 1929.

٨. المرجع السابق، ص ٤٧٤ - ص ٤٧٥.

فإن تأثيره الفعلي في الأفعال الإنسانية لا يبدأ في زمان معين. لأنه إن خضع فإنه سيكون جزء من القانون الطبيعي الذي يحدد السببية في الزمان، وطبيعته في هذه الحالة تكون محددة بالطبيعة وليست بالحرية. وعلى ذلك يرى (كانت) أن الأفعال الإنسانية المحددة بزمان معين يكون سببها المظاهر العملية الواقعة في محيط الإحساسات العامة وليست العقلية الخالصة. وإن الإنسان نفسه هو أحد المظاهر التي تحتوي ارادته على ميزة أو سمة عملية والتي هي سبب أفعاله. وعلى ذلك فلا يوجد فعل إنساني بلا سبب أو غير محدد بالزمان، وأما العقل الخالص فهو غير محدد بالزمان أو سبب وهو ليس عرضي أو مظهري ولا علاقة له بالأحاسيس، وحتى أن قانون الطبيعة الذي يحدد التتابع الزمني ينطبق على العقل الخالص، لأن العقل الخالص باختصار يتحرك بحرية كاملة».[9] ويقصد كانت من وراء هذا التقسيم بين العقل الخالص والقوانين الطبيعية أنها تقوم على مجرد خيال وان السببية من خلال الحرية لا تتطابق مع الطبيعة وقوانينها.

والقصد من وراء التفريق بين النفس الأرسطية وعلم الإنسان الكانتي هو محاولة إرساء قواعد يمكن الانطلاق منها لمناقشة قضايا حقوق الإنسان. فهل دراستنا للنفس الانسانية وقواها المختلفة تتيح لنا الفرصة لتقسيم المجتمع إلى اولئك الذين يحق لهم التمتع بالحرية وآخرون لا يحق لهم ذلك؟ واذا كانت النفس الإنسانية مصدر المعرفة الإنسانية فما الذي أوجدته الفلسفة اليونانية الافلاطونية ـ الأرسطية في مجال حقوق الإنسان؟ واذا اعتمدنا العقل الخالص الكانتي فهل يمكن إثارة السؤال الذي يقول: هل القوانين الطبيعية أو العقل العملي وتأثيرات الفعل الإنساني سبب في الدعوة إلى الحرية والمساواة أو أي جانب من جوانب حقوق الإنسان؟ وسنعرض لنظريات اخرى تتعلق بقضية جوهر حقوق الإنسان، وهو الإنسان نفسه وسنثير مزيداً من الاسئلة التي تتعلق بمواضيع حقوق الإنسان في الفصول اللاحقة.

٩. المرجع السابق، ص ٤٧٦.

- ٣ -

النفس الإنسانية

وعلى الرغم من أن الفلسفة اليونانية قد إهتمت بالنفس الإنسانية ودراسة طبيعتها وأحوالها وأوضاعها، وعلى الرغم من رسم الصورة الإلهامية كمصدر وأساس معرفة للجسم الإنساني، إلا أن هذا لا يعني عدم دراستهم للإنسان. وحيث أن العناصر الأساسية المكونة للنفس البشرية تنعكس عنها، بطريقة أو بأخرى، وهي العناصر الأساسية التي يتكون منها الإنسان وامتداده الطبيعي كتصرفاته وحركاته وأفعاله. وقد ركز الاغريق في دراستهم على الجانب الإنساني الطبيعي بمنهج لا يختلف عن المنهج الذي اتبع في دراسة الطبيعة. فعلم النفس الاغريقي يشمل كل الكائنات الحية بلا استثناء. وتأخذ النفس الأرسطية منزلة كبرى من حيث أنها العنصر الأساسي لحياة الكائن الحي، ومعرفتها تؤدي لتحقيق تطور المعرفة الحقيقية من جهة ومعرفتنا عن الطبيعة وما بعد الطبيعة من جهة ثانية.

إلا أن موضوع النفس الإنسانية ودراستها قد تحدد، نوعاً ما، عندما حلت دراسة العقل مكان دراسة النفس. فديكارت (Descartes) مثلاً وعلى الرغم من استبداله دراسة النفس بدراسة العقل أو الإدراك، إلا أنه بحث موضوع العواطف والمعرفة والأفكار والارادة.[١٠] وقد فعل كل من (توماس هوبز) و (اسبينوزا) ما فعله (ديكارت) إلى حد كبير، فقد درسا النفس والجسم الإنساني ليبحثا في العقل والعواطف. ففي الفصل السادس من القسم الأول من كتابه التنين Leviathan يبدأ تحليل هوبز العلمي لافعال الإنسان تجاه الآخرين من بني جلدته. وينطلق هوبز من قضية التفرقة بين الرغبات أو الشهوات Appetite والكراهية أو الاشمئزاز Aversions التي عن طريق الاستجابة لها تتحدد الحركة، والاستجابة هنا تعني تحقيق فعل من الأفعال التابعة إما للشهوة وإما للكره. وتحدث الحركة نتيجة استجابات خارجية الأمر الذي لا يجعل من الشهوة والكره عوامل أساسية في حركات وتصرفات الإنسان. يقول هوبز:

---

١٠. رينيه ديكارت، **التأملات**، ترجمة الى العربية عثمان امين (القاهرة: النهضة المصرية، ١٩٦٢). يعلق برتراندرسل على الفلسفة الديكارتية التي تنطلق من الكوجيتو الديكارتي «أنا افكر اذن أنا موجود I Think Therefore I am بقوله انها «فلسفة مهمة وذلك لأنها حاولت القضاء على الثنائية التأثيرية بين المادة والفكر. فالعقل عند ديكارت لا يحرك المادة ولا يحرك الجسم، وهي فكرة جديدة، وكذلك فان المادة لا تحرك العقل. والمادة عند ديكارت تحكمها القوانين الفيزيائية، وعلى ذلك فلم يعد هناك حاجة للنفس الارسطية في تحريك المادة أو نمو اعضاء الحيوان. إن الحركة عند ديكارت محددة بالقوانين الفيزيائية فقط. انظر في

Bertrand Russel, **A History of Western Philosophy,** (London: Simon and Shuster, 1945), pp. 567-566.

> عندما تؤلف الشهوة والكره، الأمل وَالخوف، عناصر شيء واحد في عقل الإنسان، فإن أفعالاً متتابعة لا بد من ظهورها، يتابع بعضها أفعال الخير والشر بطريقة متسلسلة، أو حذف بعض هذه الأفعال التي تأتي إلى أذهاننا مباشرة حيث أن لدينا شهوة تجاه هذه الأفعال. وأحياناً أخرى تنمي ناحية الكره، وأحياناً فإن أفعال الأمل تنمو لدينا وأحياناً تتغلب علينا أفعال اليأس. وتستمر أفعال الشهوة والكره والأمل والخوف حتى تتحقق بعض هذه الأفعال أو أن تتوقف أفكارنا وتوقف الأفكار أو استحالة التفكير في هذه المعطيات ما نسميه: روية وتدبر... ولا يوجد روية أو تدبر في الأفعال الماضية أو الأفعال التي يستحيل فعلها. وفي قضية الروية والتدبر فإن آخر الشهوات أو الكراهية تتعرض مباشرة للفعل أو عدمه وهذا ما يسمى بالارادة. فالارادة هي الفعل وليست الملكة على القدرة. فالحيوانات التي لديها روية لديها ايضاً إرادة.[١١]

وعلى ذلك يمكن القول أن حركات الإنسان وتصرفاته قائمة على الشهوة والكره أولاً، ورغبة في امتلاك ناحية القوة ثانياً، وعلى كل انسان أن يسعى للحصول على قوة ما، ومع ذلك فليس كل انسان مؤهلاً للحصول على القوة التي يمتلكها الآخرون أو البحث عن قوة أكثر مما يمكن الحصول عليه في الدرجة الثالثة.

هدف (هوبز) من تركيزه على القوة وضرورة الحصول عليها بقصد شرح علاقة الإنسان بغيره من أفراد مجتمعه. والقوة عنده إما قوة طبيعية أو صناعية. وتتمثل الأولى بكونها إحدى ملكات الجسم أو العقل كالقوة العضلية والشكل والذكاء والفن والعظمة والشرف... الخ، بينما يمثل النوع الثاني من القوة والغنى والسمعة والاصدقاء ورعاية الله وعنايته وما يسميه الناس بالحظ الجيد.[١٢] ويخلص (هوبز) بذلك إلى أن لكل إنسان ثمن أو قيمة تحدد على أساس القوة التي يمتلكها ، الأمر الذي يحدد علاقة الأفراد معاً داخل المجتمع.[١٣]

اذا كان تركيز هوبز على القوة من أجل خلق الإنسان في تنينه، فإنه يؤكد أن الحياة لا تزيد عن كونها حركة اطراف وما عدا ذلك فهي حياة صناعية. حتى أن دولة الرفاه أو ما سماها بالتنين انما هو عمل صناعي صرف، والسيادة عنده لا تزيد عن كونها روح صناعية. والإحساسات الانسانية لا تتم إلا من خلال المواضيع الخارجية كاللون والصوت ونا إلى ذلك، والصفات

---

١١. Thomas Hobbes of Malmesbury, **Leviathan of The Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiasticalle and Civil,** (London: Penguin Books, 1978), pp. 126-127, edited by C.B. Macpherson. First published in 1651.

١٢. المرجع السابق، الفصل العاشر، وما بعدها

١٣. المرجع السابق ص ١٦٠.

التي تمتاز بها المواضيع الخارجية والتي تتطابق مع الإحساسات الإنسانية هي حركات ايضاً. وان القانون الحركي الأول إنما هو قانون نفسي صرف، وعلى ذلك يرى هوبز بأن تتابع أفكارنا محكوم بالقوانين كقانون التجميع أو قانون الهدف الفكري الذي ننهجه.(١٤)

وأما (اسبينوزا) فقد تعرض لدراسة العقل والعواطف في كتابه **الاخلاق**. وكتاب (اسبينوزا) هذا يتناول ثلاث مسائل رئيسة. فهو يبدأ بالميتافزيقا وينتقل الى سيكولوجية العواطف والإرادة وأخيراً ينتقل إلى وضع أسس أخلاقية بناء على الميتافزيقا وعلم النفس. ويلاحظ « برتراندرسل » أن ميتافزيقا « اسبينوزا » مستمدة من « ديكارت » وعلم نفسه استمرار لهوبز وأما الأخلاق عنده فهي من بنات افكاره.(١٥) اذا كانت الحتمية الديكارتية تؤكد وجود عناصر الله، العقل والمادة، فقد أكد اسبينوزا على عنصر واحد فقط وهو الله أو الطبيعة. وما الفكر والزمان إلا سمات لله إلى جانب سمات أخرى غير متناهية العدد، إلا أن معظم هذه السمات غير معروفة لدينا. وأما النفس الإنسانية الفردية فهي لا تزيد عن كونها صفة وليست شيئاً، وهي في الوقت نفسه مظهراً الاهياً.(١٦)

يحكم كل شيء في الوجود عند اسبينوزا عن طريق ضرورة منطقية، ولا يوجد شيء اسمه حرية الارادة في المجال العقلي أو الصدفة في مجال المادة. وكل ما حدث فهو نتيجة للطبيعة الالهية. وعلى ذلك فانه عندما يبحث في قضية العواطف ينطلق من فرضية تقول: « إن العقل الانساني يتمتع بمعرفة خلود الله وجوهره اللامتناهي ».

ولكنه يعود في معرض حديثه عن العواطف الإنسانية ليؤكد لقارئه بأن « كل شيء في ذاته يحافظ على كيانه »، وبناء على ذلك فإنه لا مناص من ظهور قضايا الحب والكره والصراع.(١٧) ويذهب (اسبينوزا) في تفسيره النفسي للكره بأنه: « من يعتقد بأن موضوع الكره قد تحطم يشعر بالنشوة... واذا رأينا أن أحداً يستشعر السعادة بموضوع معين فإنه هو وحده الذي يشعر بذلك. » وهنا نلاحظ النظرة الفردية في الفلسفة العاطفية لابسينوزا: ولكن القارىء يلاحظ من خلال فروض الجزء الثالث من كتابه بأن « الكره يمكن أن يتعدى الشخص الواحد الذي تحطم أخيراً من قبل الحب ». وعلى ذلك يبني لأسبينوزا :فرضه الخامس

١٤. المرجع السابق، الفصول السادس ـ العاشر، ص ١١٨ ـ ١٦٠

١٥. براتراندرسل، ذكر سابقاً، ص ٥٧٠.

١٦. Baruch Spinoza, **The Ethics and Selected Letters,** translated by Samuel Shirley, edited by Seymour Feldman (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1982), p. 31 and after. First published in 1677.

١٧. **Ibid.** part III, pp. 103-152. The above auotqtion is on pp. 130-133.

في الجزء الثالث من كتابه بقوله: إن الأشياء المتناقضة في طبيعتها، أي تلك التي لا تستطيع تشكيل موضوع واحد فإن أحد العنصرين يحطم الآخر ويقضي عليه.[١٨] ويؤكد اسبينوزا أننا نحافظ على ذواتنا بواسطة عواطفنا التي تعمل عملاً مباشراً أو أساسياً في الأمر. ومع ذلك فإن عملية الحفاظ على الذات تتغير سماتها عندما ندرك أن الحقيقي والموجب في أنفسنا هو الذي يربطنا بالكل وليس ذلك الذي يحافظ على المظاهر المتفرقة.[١٩]

أما الأجزاء الأخيرة من كتاب الأخلاق لأسبينوزا فيبحث في احدها قوة العواطف أو ما يطلق عليه «عبودية الانسان» **Human bondage** ويبحث في الآخر قوة الفهم أو ما يسميه بحرية الإنسان **Human Freedom** ويرى اسبينوزا أن عبوديتنا تتحدد من خلال العوامل الخارجية، وتتحدد حريتنا من خلال ارادتنا الداخلية. وما الأخطاء الإنسانية إلا عبارة عن مجموع اخطاء الأفراد الناجمة عن عدم فهم الظروف الموضوعية المحيطة، والرجل الحكيم لا يقع في الزلل ويبقى سعيداً. والحكيم دائم النظرة للحفاظ على ذاته التي تؤيد حكم تصرفاته. وانه لا يوجد فضيلة اكمل من أن يحافظ الإنسان على ذاته. ولكن قضية الحفاظ على الذات عند اسبينوزا تختلف عن تلك التي نادى بها النفعيون وغير الحكماء، فالحكيم الذي يرى قمة العقلانية في معرفة الله.[٢٠] والشيء الجيد ماهو نافع لنا وأما الشيء الرديء فهو الذي لا نفع منه[٢١] والعواطف عبارة عن تلك التي تنطلق من أفكار ناقصة ومتصارعة مع أفكار الآخرين. وأما اولئك الذين يعيشون في طاعة العقل وباتفاق معه فـأن فافكارهم وتصرفاتهم تكون متطابقة. والنشوة في حد ذاتها جيدة ولكن الخوف والأمل والألم أشياء سيئة[٢٢] وبناء على ذلك: «فإن الذي يندم على فعله فهو انسان بائس»،[٢٣] لأن الذي يكون سوف يحدث ولا يمكن تغييره. إن جهلنا فقط هو الذي يجعلنا نعتقد بأننا قادرون على تغيير المستقبل، وعلى ذلك فإن الأمل والألم والخوف أمور سيئة للغاية لانها تنظر بشكل كبير إلى المستقبل الأمر الذي ينبع من نقصٍ في الحكمة.

تنبع القيمة الحقيقية لكل كائن من كونه ملاصقاً للكل. وكما أن الله وحدة واحدة فإن العالم أيضاً وحدة واحدة. وكلما كانت أجزاء العالم ملتصقة معاً كلما كانت قيمتها أكثر وخيرها أعم. وعلى ذلك، يقرر اسبينوزا أن معرفة الشر عبارة عن نقص في المعرفة، فالله

---

١٨. **Ibid.** p. 109.
١٩. Ibid. p. 140.
٢٠. Ibid. p. 169 He says "The mind's highest good is the knowledge of God, and the mind's highest virtue is to know God." (Proposition 28).
٢١. **Ibid.** p. 155
٢٢. **Ibid.** p. 178. Proposition 41 and p. 182 proposition 47 of part IV.
٢٣. **Ibid.** p. 185, proposition 54 reads: "repentence is not a virtue, i.e. it does not arise from reason; he who repents of his action is doubly unhappy or weak.

واحد كامل لأنه لا يعرف الشر، ولانه لا يوجد شر لديه يراد أن يعرف. وأن المظهر الشرير لا يوجد إلا عندما نفصل أجزاء العالم بعضها عن بعضها الآخر. ويلاحظ من قراءة الأجزاء الأخيرة لاخلاق اسبينوزا أن هدفه الأول والأخير إنما هو تحرير الإنسان من الخوف. فالإنسان لا يخاف اي شيء بما في ذلك الموت. فالرجل الحكيم لا يفكر في إلموت ولكنه دائم التأمل في الحياة.[٢٤]

وعلى الرغم من غياب حياة الخلود للأجسام بعد الموت الا ان هناك جزءاً عقلياً خالداً. ويمكن أن يتذكر أو يتخيل عندما يكون مصاحباً للجسم (أي في الحياة الدنيا)، إلا أن حياة خلود الجسم لا تكون إلا عن طريق فكرة الله، وهذه الفكرة الوحيدة التي يمكن أن تفسر لنا خلود الجسم الإنساني هي الجزء الخالد من العقل. إن تجربة حب الله العقلانية من قبل الافراد هي التي تجعلهم خالدين.[٢٥] ويختم اسبينوزا القسم الخامس من كتابه بالكلمات التالية:

> ان الرجل الحكيم نادراً ما يكون مضطرب النفس، ولكنه على دراية ووعي بذاته وبالله وبالأشياء من حوله وذلك نتيجة لضرورة خالدة لا تنضب... واذا كانت الطريق إلى معرفتنا ذلك صعبة إلا أنه يمكن التعرف عليها...[٢٦]

إن الذي يهمنا هنا ليس فلسفة هوبز واسبينوزا من حيث الفلسفة الخالصة والنظر بها ولكن الاهم من هذا وذاك هو إثارة اسئلة تتعلق بحقوق الإنسان كما كان الأمر بالنسبة للاسئلة التي طرحت في الجزء السابق. فهل صراع العواطف الهوبزية يضمن حقوق الإنسان في التطبيق العملي أم وحدة وجود اسبينوزا؟ وهل تحقيق فعل من الأفعال التابعة للشهوة الهوبزية؟ وذلك التابع لمجال الكره والاشمئزاز يتيح لنا المجال للتفريق بين أناس يتمتعون بحقوق انسانية وآخرين لا يحق لهم ذلك؟ أم أن (حكيم) اسبينوزا سيحقق حقوقه الإنسانية بغير تعب ولا عناء خلافاً للرجل العادي غير الحكيم؟ هذه الأسئلة وغيرها ستحاول هذه الدراسة الإجابة عنها في فصول لاحقة.

---

٢٤. **Ibid.** p. 193, proposition 67 reads: "A free man thinks of death least of all things, and his wisdom is a meditation of life, not of death.

٢٥. **Ibid.** p. 222. Proposition 39 of part V.

٢٦. **Ibid.** p. 225.

- ٤ -

الإنسان

وعلى الرغم من أن هوبز واسبينوزا قد بحثا في الإنسان ووجوده من حيث هو عاطفة وعقل خلافاً للفلسفة الأرسطية التي اعتبرت النفس جوهر الاسنان فإن فلاسفة آخرين قد ركزوا على تحليل العناصر الأساسية لوعي الانسان وأفعال الفهم الإنساني كجزء هام من قوة المعرفة الإنسانية العقلية، وذلك من أجل تأكيد جوهر وجود الانسان. وبعبارة أخرى فإن جوهر الإنسان يكمن في وعيه وفهمه للمعرفة ومصادرها. فجون لوك مثلاً ينطلق من قاعدة تختلف عمن سبقوه عند تحليلهم للانسان. فالأفكار عنده تتوالد عن التجربة. ومصدر معرفة الانسان هي تجربته الخاصة. ولكن هذه التجربة هي نتيجة انطباع أفكار اودعها الله في عقل الإنسان الذي لا يزيد عن كونه صفحة بيضاء تطبع عليها الأشياء التي يريد الانسان معرفتها. وبذلك يكون (لوك) قد قطع الطريق على الدوجماتيين (**القطعيين**) الذين يؤمنون بأن المعرفة الإنسانية ناتجة عن إطار معين أقره الدين أو القانون أو العرف، ويؤكد لوك أن النظرة القطعية للأمور تؤدي إلى تحطيم المعرفة وفي ذلك يقول:

> إننا نأمل أن نرى في عيوننا معرفة الفهم، عن طريق **الحقيقة** والعقل بما نملكه من حقائق المعرفة. ان طوفان (سيل) آراء الآخرين في عقولنا لا تعني أننا نعرف أكثر بالرغم من إمكانية كون هذه الآراء حقائق... وعندما يقع نظر الناس على فروض تكاد لا يشك بها للوهلة الاولى فانه من السهولة أن تتحول هذه الفروض إلى اعتقادات صحيحة وراسخة. وعند التوصل لمثل هذا الوضع فان ذلك يخفف من حدة الم البحث والتنقيب... وتصبح جلة هذه الفروض قواعد ثابتة (وصادقة ونافعة لكل زمان ومكان) ولا يحق لنا مناقشتها... الأمر الذي قد يفيد جماعة (لاغراض معينة).[٢٧]

اذا كان مصدر المعرفة عند لوك هو التجربة الناتجة عن انعكاس الإحساسات على العقل فان مصدر الخير والشر هو الشعور بالنشوة أو الالم. فاذا كانت الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى تنظر إلى أن الخير نابع من معرفة الله والشر نابع من عدم المعرفة، فان لوك يرى خلاف ذلك اذ يقول:

> إن الأشياء خيرة أو شريرة بناء على علاقتها بما هو سبب نشوة وسعادة أو ألم. فالخير يكمن في الأسباب التي تزيد من سعادتنا أو تقلل حدة الالم

٢٧. John Locke, **An Essay Concerning Human Understanding,** edite, by A. C. Fraser (Oxford: Clarendon Press, 1894), Book IV Chapter 3, pp. 24-25.

فينا والشر يكمن في الأسباب التي تؤدي لالمنا أو تقلل السعادة لدينا.[٢٨]

ويرى لوك أن كل واحد منا قادر على تمييز الخير من الشر لان ذلك من قبيل الافكار السهلة التي لا تحتاج إلى تحليل أو تعريف، فهما جزءان من تجارب الإنسان اليومية. وأن أي فكرة نابعة من الإحساس أو الانعكاس الاحساسي تكون فكرة بذاتها، اذ أن كل فكرة منها اما أن تكون مصاحبة للسرور والسعادة وإما أن تكون مصاحبة للألم. والواقع فإن لوك يعتمد في تحليله هذا على نظريته في المعرفة التي لا تعترف الا بوجود ذواتنا والله والأجسام. وتعود معرفتنا لله لمصدر داخلي فينا، أما مصدر معرفتنا لذواتنا وللأجسام المادية حولنا إنما هو ناتج عن الاحساس.

أما ديفد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦) David Hume فقد قدم تعديلات على نظرية لوك في المعرفة على الرغم من متابعة طريقة لوك: البحث في الفهم الإنساني والذي يعتمد على الإحساس. فاذا كان لوك قد تحدث عن الأفكار الناتجة عن الأحاسيس وانعكاساتها فقد فرق هيوم بين الانطباع Impressions والافكار Ideas اذ أن الإنسان يستطيع أن يفرق بين التصور العقلي، عندما يشعر بالحرارة الزائدة أو الحرارة المعتدلة المنعشة للجسم، وبين تذكر هذا التصور أو استرجاعه الى الذاكرة عن طريق التخيل. فان هذه الملكات (التخيل والذكر والتصور... الخ) تطبع صورة التصور العقلي الناتج عن الأحاسيس، ولكنها لا تقوى على الوصول إلى المكانة الفعلية للشعور الحقيقي العقلي.[٢٩] وبذلك يفصل هيوم بين العقل من حيث هو عقل يجمع في ثناياه الأفكار الحقيقية وبين الأحاسيس القائمة على التخيل أو التذكر، وهما يشكلان الإنسان عند هيوم. وقد يكون في الفقرة التالية ما يزيد من وضوح نظرية هيوم في المعرفة:

نستطيع أن نلاحظ الفرق بين التصورات العقلية عندما ننظر إلى رجل غاضب وآخر غير ذلك، وكذلك يمكن أن نفرق بين تصورنا عن انسان غارق في الحب وآخر يتحدث عن شعور الحب فقط... وهنا يمكن أن نقسم التصورات العقلية الى قسمين تبعاً لتأثيرها القوي أو الضعيف. فالتصورات ذات التأثير القليل يمكن تسميتها بالأفكار، أما النوع الآخر ذو التأثير الفعال فيمكن أن نطلق عليه اسم الانطباع، وهي مجموعة الأحاسيس القوية كالسمع والنظر والشعور والحب، أو الكره أو الرغبة أو الارادة... وعلى الرغم من أن أفكارنا حرة، إلا أنها تكون مقيدة بالتجربة الحسية فنحن نستطيع أن نتصور جبلاً من الذهب وذلك عن

---

٢٨. **Ibid**. Book II, chapter 20.

٢٩. David Hume, **An Essay Concerning The Human Understanding**, edited by L. A. Selby-Bigge, (Oxford: clarendon Press, 1894), chapter I.

طريق ربطنا بين الجبل والذهب وهي أحاسيس عقلية. وكذلك عندما اتصور عبارة «رجل فاضل» فانني أربط عن طريق الأحاسيس، بين صورة الرجل وصورة الفضيلة... وعلى ذلك فان مصادر معلوماتنا عن الأشياء تكون نابعة إما من احساساتنا الداخلية أو تلك الخارجية... وبلغة فلسفية اخرى أقول أن كل افكارنا وتصوراتنا ما هي الا صور لانطباعاتنا[٣٠].

وعلى هذا الأساس فان هيوم كجون لوك تماماً: اهتم بتحليل العناصر الأساسية للوعي الإنساني وأفعال الفهم الإنساني كجزء هام من قوة المعرفة الإنسانية العقلية، وان الوعي الإنساني عبارة عن أجزاء مستقلة على الرغم من ارتباط هذه الأجزاء بشكل علاقات أو ارتباطات وسواء نظرنا إلى الإنسان ككل واحد من حيث هو نفس وعقل وجسم أو نظرنا اليه من حيث هو أجزاء متفرقة، أو نظرنا اليه من حيث علاقته بالآخرين من أفراد مجتمعة، فإن اختلاف الآراء الفلسفية والنفسية ستظل قائمة بين مؤيد ومعارض، فكما ايد توماس الاكويني الوحدة الإنسانية عارضها كل من هوبز ولوك، وكما ايد وليم جيمس وفرويد الإنسان وتجزئة التأثيرات الداخلية الانسانية والعوامل الجنسية وغير الجنسية ذات التأثير الفعال في حياة الإنسان، عارض الأمر كل من ديكارت واسبينوزا من قبل بتأكيدهما على أن الوحدة الكلية الشاملة ليست من أقسام الإنسان ذاته بل تعدى الأمر الى أجزاء الإنسان والعالم والله.

---

٣٠. Ibid.

- ٥ -

الإنسان والكائنات الاخرى

وبغض النظر عن كون الانسان اجزاءً منفصلة، يمكن دراسة هذه الاجزاء كل على حدة أو أن كل واحد غير منفصل عن العالم الطبيعي وما بعد الطبيعي، إلا أن الشيء الذي لا جدال فيه أن الانسان من حيث هو انسان كانسان يختلف عن الكائنات الاخرى من حيث ما يتمتع به من عقلانية وإرادة ووعي، خلافاً للكائنات الأخرى التي لا تملك مثل هذه القوى، ولم نلاحظ من بين الفلاسفة الذين ذكروا سابقاً على الاقل، من انكر وجود صفات العقلانية أو الارادة أو الوعي أو ما شابه ذلك من صفات تجعل من الانسان كائناً مختلفاً عن غيره من الكائنات. ومع أن بعض الآراء تجد أن بعض المجتمعات كمجتمعات النحل أو النمل لا تخلو من العقلانية إلا أننا نعتقد أن المجتمعات الإنسانية بما فيها من أفعال عقلانية وقدرة لغوية تجعلها مختلفة اختلافاً كبيراً عن مجتمعات النحل أو النمل. والواقع فان ما يملكه الإنسان من قدرات وملكات تجعله متميزاً عن غيره. فاللغة والفهم وتفاعل الانسان مع البيئة التي يعيش فيها تجعله كائناً متميزاً عن بقية الكائنات الأخرى. وعلى ذلك فلا عجب أن العلم الحديث سواء ما كان منه انثوبولوجيا، أو اجتماعياً أو اقتصادياً، أو سياسياً، أو نفسياً... الخ لا يقصد دراسة الإنسان وحده بل ليشمل الانسان وبيئته ومجتمعه وعمله وما يتعلق به من أمور.

نحن ننظر هنا إلى الإنسان من حيث هو جملة من الأحاسيس والعقلانية والفهم والارادة ولديه ملكات قادرة على التفاعل مع البيئة التي يعيشها والأفراد الذين يتعامل معهم. والواقع فإن أثر الانسان وتأثره في وسطه الاجتماعي والاقتصادي والسياسي هو المقياس الذي يمكننا النظر إلى الإنسان وحقوقه الطبيعية في الحياة الإجتماعية والسياسية والاقتصادية كما سنرى في الفصول اللاحقة.

الإنسان الذي هو مدار بحثنا ذلك الحيوان العقلاني ذو الارادة الحرة. وعلى غرار هذا فاننا يمكن أن نميز بين المخلوقات الحية وغير الحية أو أن نفرق بين النبات وبين الحيوان، فهل يختلف الإنسان عن غيره من الكائنات في صفات معينة كالملكات العقلية والجسمية أم أن الخلاف في الدرجة فقط؟ اذ يعتقد دارون **Darwin** ان الفرق في العقل الإنساني وعقل الحيوانات العليا هو فرق درجة وليس فرق نوع. ويؤكد أن الأحاسيس والشعور الداخلي ومختلف العواطف والقوى الاخرى كالحب والانتباه والتذكر والتخيل وغيرها من القوى التي

يمتلكها الانسان تلاحظ ايضاً في الحيوانات العليا وبعض الحيوانات الدنيا. ويضيف دارون الى ذلك إمكانية تطوير هذه الحيوانات وقواها العقلية والبدنية كما هو الحال بالنسبة للكلاب أو الحيوانات الاليفة، ففي كتاب اصل الأنواع يقول:

... والخلاصة اني اعتقد أن الأنواع لا بد من أن تنقلب في سلسلة تطورها كائنات محدودة الصفات. فانها لا تكون في اي عصر من عصور تطورها في حال من التخالط والتهوش يقتضيها وجود حلقات وسطى كثيرة التحول والتطور وتربط بينها وذلك للأسباب التالية: ١) ان الضروب الجديدة بطيئة التغيير... ٢) ان المساحات المتسعة المترامية الأطراف التي نراها في الزمان الحاضر كتلة واحدة، يغلب أن يكون قد مر بها زمان، لا يبعد عن زماننا هذا كثيراً، كانت فيه قطعاً متفرقة بعضها عن بعض، وأن الحالات الطبيعية التي أحاطت بها قد ساعدت على استحداث صور عديدة خصت الآن بصفات معينة، وهي التي ندعوها بالأنواع الرئيسة... ٣) اذا نشأ ضربان أو أكثر في بقعتين مختلفتين من اقليم بعينه متصل الأطراف، فالغالب أن لا تحدث الضروب الوسطى التي تربط بين البقعتين اللتين يقطنهما الضربان الاولان... واخيراً ٤) اذا نظرنا في التاريخ العضوي للأرض... فلا بد أن نجد... ضروباً وسطى لأعداد لها تربط بين أنواع كل مجموع بعينه. ولكن الانتخاب الطبيعي (يؤدي) الى افناء كل الصور الاولى التي اشتقت منها أنواعنا الحالية...[٣١]

ويرى دارون في كتابه الآخر (انحدار الانسان) **The Descent of Man**: أننا اذا استطعنا أن نثبت أن بعض المفاهيم العقلية: كتشكيل المفاهيم العامة والوعي الذاتي مقتصرة على الإنسان فقط، فان هذه الأشكال العقلانية لم تأت نتيجة الصدفة البحتة من جراء وجود الملكات العليا وإنما هي نتيجة استعمال اللغة.[٣٢] والواقع فان هذا يعني أن الإنسان يختلف عن غيره بنفس الطريقة التي تختلف الكائنات الحية فيها عن بعضها بعضاً. ولكن آخرين من الفلاسفة والكتاب يعتقدون بأن صفة العقلانية هي الصفة الوحيدة التي تميز الانسان عن غيره

---

٣١. تشارلز دارون، **اصل الأنواع**، ترجمة إلى العربية اسماعيل مظهر (بيروت: مكتبة النهضة، بلا تاريخ)، ص ٣٣٦ - ص ٣٣٧.

٣٢. Charles Darwin, **The Descent of Man,** (New York: R. West, 1902), p. 287. A new publication by Book Worm in 1981.

٣٣. John Milton, "Paradise Lost," In **Complete Poems and Major Prose,** edited by Merritt Hughes, (Indianapolis: The Odyssey Press, 1957), Book IV, p. 2&7. Milton says:

O Hell! What do mine eys with grief behold, into our room of bliss thus high advanc't Creatures of other mould, earch-born perhaps, Not spirits, yet to heave,nly spirits bright Little inferior; whom my thoughts pursue With wonder, and could love, so lively shines **In them Divine resemblence,** and such grace The land that form'd them on their shape hath pour'd.

من الكائنات وبخاصة تلك التي تتصف بالوحشية أو الصفات غير الإنسانية. ويصف جون ملتون الإنسان بأنه «في منزلة أقل من منزلة الملائكة بقليل».[٣٣] وسواء وصف الإنسان بالعقلانية أم بالوحشية ومن ثم تطور إلى حال من العقلانية فإن الذي لا شك فيه أن الحيوان وان كان من الحيوانات العليا، فإنه لا يقوى على الوصول إلى درجة عقلانية الإنسان حتى عندما يكون الأخير في حالة الوحشية. ويتفق كل من (جون لوك) و (وليم جيمس) على أن الحيوانات لا تملك التصرف العقلي ولا القدرة على ربط المفاهيم المتشابهة. والواقع فانه إلى جانب هذه الميزة الإنسانية فان الانسان كائن ضاحك وكائن متحدث وهذا ناتج عن قدرته على ربط المفاهيم العقلية الأمر الذي لا يقوى عليه الحيوان. وقد أكد آدم سمث ايضاً أن في ملكات الإنسان العقلية وقدراته سبباً من الأسباب التي تجعل الإنسان مختلفاً عن الحيوان. ويؤكد فيلسوف **ثروة الامم** **The Wealth of Nations** ميزة اخرى ينفرد فيها الانسان عن غيره من الكائنات وهي قدرته على خلق المجتمع العادل من خلال التحامه مع أفراد بني جلدته على الرغم من أنه (اي الانسان) موجه من قبل قوى اقتصادية ناتجة عن تقسيم العمل. فبفضل تقسيم العمل يتنافس الأفراد لاشباع رغباتهم وميولهم الخاصة بحيث يؤدي ذلك إلى القضاء على أنانيتهم. فالتنافس السمثي لا يعني الصراع بقدر ما يعني انسجام المصالح الفردية بعضها مع بعضها الآخر. ويدلل سمث على ذلك في افتتاحية الفصل الثاني من الكتاب الاول من **ثروة الأمم** حيث يقول:

> إن تقسيم العمل يؤدي إلى مكاسب جمة، وهي في الأصل ليست من نتاج الحكمة الإنسانية التي تهدف إلى بناء الثروة والغنى... إذ أن هناك ميلاً إنسانياً للمقايضة والتعامل بين الأفراد... انه لا يوجد مقايضة بين الكلاب كأن يقايض كلب كلباً آخر عظمة بعظمة، ولكن الميل الإنساني للمقايضة كائن بين الأفراد... وللانسان مناسبات عديدة لمساعدة اخوانه من بني البشر، ولكن هذه المساعدة لا تأتي عن طريق اريحية الفرد الذي يريد تقديم المساعدة، ولكنه يقوم بذلك نتيجة مصالحه الذاتية الخالصة، ويبين للآخرين أن هذا العمل المصلحي لا يشمل فرداً واحداً فقط بل يشمل المجموع... إن الذي يقترح مقايضة شيء بشيء، يلبي مصلحة ذاتية واخرى جماعية...[٣٤]

وعلى الرغم من اختلاف وجهات نظر الفلاسفة والمفكرين الغربيين في تفسيراتهم عن الفرق بين الإنسان والحيوان كالخلاف بين روسو Rousseau ولوك Locke وسمث Smith إلا انهم

---

٣٤. Adam Smith, **An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations,** (Chicago: Chicago University Press, 1976), pp. 17-18.

يجمعون على أن الفرق بين الإنسان والحيوان هو فرق في النوع وليس في الدرجة. وهم بذلك يتفقون مع كل من افلاطون Plato وارسطو Aristotle والقديس اوغسطين St. Augustine وتوما الاكويني T. Aquines وديكارت Descartes واسبينوزا Spinoza وكانت Kant وهيجل Hegel حيث يؤكدون للإنسان ملكة Faculty مميزة هي العقل أو الفكر أو الذكاء أو الادراك. ولكن الخلاف الناشيء بينهم لا ينبع من انكارهم لنظرية معينة تفسر معنى العقلانية بقدر انكارهم لاي ملكة يملكها الإنسان وهي الملكة العقلانية مقابل الملكية الوحشية التي يملكها الحيوان، والواقع فانه يمكن النظر إلى قضية الأخلاق في وجهات النظر هذه عند بحث الحضارة الإنسانية وما تشمله من علم وفن وقانون وفلسفة وبناء دولة وأمة وما إلى ذلك. فالبحث في مفهوم العدالة أو مفهوم الحرية أو مفهوم المساواة، يضطر الباحث للنظر في قضية التمرد الإنساني ضد الآخرين أو التعاطف معهم. فجمهورية افلاطون مثلاً لو نظرنا اليها من حيث هي محاولة للتمرد على ماهو موجود من أجل تثبيت مفهوم العدالة ومن أجل رفض أناس والتعاطف مع آخرين. وقد لا تقتصر قضية الرفض على الانسان فقط بل تشمل غيره من الحيوانات التي يدجنها والنباتات التي يتغذى عليها. اضف إلى ذلك أنه يتمتع بنسبة من الذكاء والادراك الذي يستعمله في تعاطفه مع الآخرين من أجل بناء مجتمع إنساني يكون هو نفسه عضواً فيه.

ولكن الجدل حول هذا الأمر يترك لنا سؤالاً يتعلق بملكات الإنسان العقلية التي تميزه عن الحيوان، بل وتجعله مختلفاً عن غيره من الكائنات الحية. فالى أي حد يمكن للانسان أن يطور ملكاته العقلية والعملية بحيث يشكل هذا التطوير عنصراً حاسماً في الفصل بين ما هو إنساني وما هو حيواني؟ وبالاضافة إلى ذلك وعلى الرغم من إجماع الفلسفة الغربية على اشتراك الإنسان والحيوان في قضايا الحس والشم والذوق والرؤيا إلا أن الجدل محتد حول مقدار تطوير الملكات العقلية، عند كل منهما، وعن طريق هذه الأحاسيس. فهل جملة الإحساسات هذه تؤدي الى المعرفة عند كل من الإنسان والحيوان؟ وهل ينتج عن هذه الأحاسيس قوة في الذاكرة والتخيل لدى كل منهما بالتساوي؟

ليست الإجابة على هذه الاسئلة بالشيء اليسير. كما أننا لا نستطيع الاعتماد على الملاحظات الخارجية من خلال تصرفات وحركات كل من الإنسان والحيوان حيث تزداد القضية تعقيداً عندما تعزى ملكات المعرفة للانسان وحده. لقد كان ينظر في العصور القديمة أو الوسطى إلى ملكة الإحساس، وبما تشمله من ذاكرة وتخيل، كشيء مميز عن غيرها من الملكات والتي غالباً ما أطلق عليها اسم العقل أو الإدراك أو الذكاء. وقد ركز كل من افلاطون وارسطو

والقديس اوغسطين وتوماس الاكويني على مفاهيم مختلفة للادراك أو العقل في حد ذاته، وفي علاقته مع غيره من المفاهيم ذات الصلة بالإحساس والتخيل، إلا أنهم لم يمحصوا وجود هذه الملكة كجزء مستقل عن غيرها من الملكات، وبهذا تجمع الآراء على أن الانسان وحده هو القادر على الفهم والتعقل. وهو وحده القادر على معرفة الكل والجزء والربط بينهما. وينفرد وحده بقدرة على التفكير في قضايا محسوسة واخرى تقع خلف العالم المحسوس كالبحث في الله والمطلق والخلود وما الى ذلك من مفاهيم. وعلى ذلك فاننا ننظر للانسان على انه الكائن الوحيد القادر على تفهم حقوقه وواجباته من خلال علاقته بالآخرين ومن خلال تطابق مصلحته مع المصالح الجماعية العامة.

- ٦ -

خاتمة

بعد استعراض النظريات سالفة الذكر فانه يمكن أن نطرح جملة من الاسئلة التي قد تتعلق بارساء قاعدة انطلاق للبحث في حقوق الإنسان: فهل النظرة الارسطية للإنسان من حيث هو نفس كفيلة بارساء قاعدة لعرض فكرة حقوق الإنسان والاعلاء من شأنها؟ أم ان النظرة الكانتية وفحصها للأسباب الطبيعية التي تكمن وراء افعال الإنسان هي الكفيلة بقيام مجتمع يضمن حقوق افراده؟ أم أن صراع عواطف هوبز أو الوحدة الكلية الشاملة السبينوزية قادرة على تأكيد حقوق الانسان؟ أم أن التجارب والأحاسيس التي فصلها كل من لوك وهيوم يمكن ان يبنى عليها قواعد وقوانين تؤهلنا لبحث قضية حقوق الانسان؟ وهل الانتخاب الطبيعي الدارويني أو المقايضة السمثية قادرة على تحقيق ما نصبوا اليه؟ وفوق هذا وذاك فان هنالك سؤالاً لا بد من النظر في الإجابة عليه: كيف نضمن تنفيذ حقوق الإنسان في الواقع العملي ومن يضمن تنفيذ هذه الحقوق؟ أم أننا سنأخذ بمقولة أرنولد توينبي من أن «العالم قد بدأ سلابا نهابا» وقد «استرق الانسان أخاه الإنسان»[٣٥] وسوف يظل الأمر كذلك؟ أم أننا

---

٣٥. ارنولد توينبي، **تاريخ البشرية**، ترجمة نقولا زيادة، (بيروت: الدار الاهلية، ١٩٨٥) الجزء الاول، وما بعده. يتحدث توينبي في هذا الكتاب عن تطور مراحل الحياة البشرية وقد جاء فيه «... ومن هنا فان تقدم الحياة، كان على خير ما فيه طفيليا، أما في اسوأ حالاته فقد كان سلابا، نهابا. فمملكة الحيوان كانت، بالنسبة إلى مملكة النبات طفيلية... وبعض أنواع الحيوانات تحافظ على كيانها بقتل أنواع اخرى من الحيوانات وافتراسها والإنسان أصبح من صنف أكلة اللحوم منذ الوقت الذي نزل فيه من ملجئه القائم في الاشجار وغامر على سطح الأرض، قاتلاً أم مقتولاً. أما الفرائس التي دفعت ثمن تقدم الحياة فهي الأنواع التي انقرضت وتلك التي تمثل الأنواع الباقية المعرضة للتقتيل باستمرار - وقد دجن الإنسان بضعة أنواع من الحيوانات (غير البشرية) وذلك ليستحوذ على نتاجها، كالحليب والعسل - وهي حية، ثم يقتلها بقسوة ليستعين بلحمها طعاماً... وقد سطت الكائنات البشرية بعضها على بعض، فأكل لحوم البشر والاسترقاق عرفتها مجتمعات متطورة... (المرجع المذكور اعلاه، ص ٢٧ - ص ٢٨).

سنلاحظ علاقة « السيد والعبد » الهيجلية ما دام على الأرض انسان يتنفس؟[٣٦] أم أن « صراع الطبقات » الماركسي سيستمر ما زال هناك « من يملك ومن لا يملك »؟[٣٧] أم أن « العصبية الخلدونية »[٣٨] ستمنع حتى الحديث عن شيء اسمه حقوق الانسان؟ ان هذه الاسئلة وما يتعلق بها هي من صلب فصول هذا الكتاب. وأول ما يجب النظر فيه هو محاولة الإجابة عن السؤال: ما هي الحقوق الانسانية التي يدور حولها هذا البحث؟ وهذا هو موضوع الفصل الثاني.

---

٣٦. George Hegel, **The Phenomenology of Mind,** translated into English by J. B. Baillie, (New York: Harper Colophon Book, 197), pp. 228-240. Hegel's treatment of the issue is related to independence and dependence of self-consciousness which is reflected, in a way,, by lordship and boundage relationships.

٣٧. Karl Marx and Fredrick Engels, **The Communist Manifesto, (Moscow: Progress Publishing, 1967), p. 1. The Marxists believe that the history of mankind is the history of class struggle.**

٣٨. ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: الحياة، بلا تاريخ)، العصبية عند ابن خلدون وهي القاسم المشترك الاعظم في حفظ المجتمع القبلي في الاستمرار، اذ لا يتم استمرار الحياة القبلية بدون عصبية. وشيخ القبيلة لا يحب افراد قبيلته ولكنه يحب عصبيتهم وذلك « لانهم أكثر بداوة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في القفر واغنى عن حاجات التلول وحبوبها... ورئيسهم يحتاج اليهم غالباً للعصبية التي بها المدافعة، فكان مضطراً إلى إحسانهم... لئلا يختل عليه شأن عصبيته فيكون فيها هلاكه وهلاكهم... »
المرجع السابق ص ١٢٠.

الفصل الثاني
حقوق الانسان

إن الذي كان يمثل تحولاً في المفاهيم التقليدية الغربية ذات مرة، أصبح دخيلاً على ذات المفاهيم في كل مكان. والواقع فانه لا بد من التساؤل فيما اذا كانت حقوق الإنسان قد فقدت معناها **الجوهري** في خضم غزوها العالم. ومع هذا فانه لا يوجد نظام سياسي في هذا الكون لا يعترف باحترام حقوق الانسان. وكذلك فانه لا يوجد حاكم، عاقلاً كان أم معتوهاً، لديه ثقة كافية لتفهم حقوق الانسان وتجسيمها في الواقع العملي.

Marc Plattner, (ed.) **Human Rights In Our Time: Essays in Memory of Victor Baras,** (Boulder: Westview Press, 1984), p. 1.

\- ١ -

تمهيد

كان الحديث في الفصل الاول من هذه الدراسة حول النظريات التي بحثت في طبيعة الإنسان من حيث هو كذلك، وذلك من أجل محاولة ايجاد قاعدة (قواعد) نظرية لبحث قضية حقوق الانسان. اذ يصعب على الباحث فهم الحقوق الانسانية بمعزل عن الإنسان نفسه. وقد كانت محاولة الفصل الوصول الى أن الإنسان يختلف عن الكائنات الاخرى بما امتلكه من قدرات وملكات عقلية وعملية اهلته من ربط المفاهيم العقلية معاً ومكنته من البحث في مفاهيم خارجة حتى عن نطاق الكون الذي يعيش فيه. وأثار آخر الفصل بعض القضايا التي يمكن أن تكون حجر عثرة في سبيل تحقيق ما يصبو اليه من حقوق من خلال بعض النظريات العامة التي هدفت، أولاً وقبل كل شيء، لتضييق الشقة بين الإنسان وذاته، وعمله، والآخرين بعبارة أخرى فقد حاولت الفلسفات جميعاً، وما زالت، وبلا استثناء، تجسيد العلاقة بين الفكر والواقع. إن إحدى هذه الأفكار هي فكرة حقوق الانسان، فالى أي حد نجحت الفلسفات وتطبيقاتها العملية في ذلك؟ هذا هو موضوع الفصل الثالث. أما الآن فسوف نبحث في الحقوق الأساسية للانسان وهي حقه في الحفاظ على ذاته، وحقه في تقرير مصيره، وحقه في الاختلاف والاتفاق (الحرب والسلم)، وحقه في التغيير (الثورة السلمية)، وحقوقه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وعليّ أن اذكر القارىء هنا إلى أننا ما زلنا في بحث الموضوع على النطاق الفلسفي الصرف.

- ٢ -

الحفاظ على الذات

سوف لا اخوض في بحث قضية التركيبة الإنسانية من حيث هي روح وجسد، وما يتضمنه ذلك من خلود وفناء للجسد. ولكنني أرى أن ماضي الانسان ومستقبله (بمعنى بعد مغادرته لهذا العالم) قد يلقي ضوءاً على حاضره وعلاقته بالأشياء حوله. فقضية خلوده التي آمن بها منذ زمن بعيد، والتي ما زالت معه، تعطيه أمناً من خوف الموت. إن روح الانسان «الخالدة» لا تجعل من الانسان كائناً منتمياً إلى عالم الخلود فحسب، بل يُمكن من انتمائه لهذا العالم ايضاً وذلك لأنه لا يشك، ولو للحظة واحدة، انه مجرد خيال يمر على هذه المعمورة. والواقع فإن الانسان كإنسان يفقد انسانيته وكبرياءه واعتزازه بانتمائه لعالمي الخلود والفناء اذا علم أنه لا يزيد عن كونه مجرد رماد تذروه الرياح. حقاً لقد بنى الإنسان قصة خلوده من واقع الحفاظ على ذاته. ويبدو الأمر واضحاً من خلال تصويره لذاته الخالدة، قديماً وحديثاً، في قصصه وشعره وأدبه وفلسفته الداعية إلى أنه جزء من الالهة (الاله) التي تمثل حياة الخلود. وقد ربط الأبطال والملوك والرؤساء نسبهم بالالهة كما عرف الأمر في الحضارات القديمة المصرية والبابلية والهندية والتي ما زالت آثارها قائمة حتى الآن.

تطرقنا في الفصل الأول إلى النظر في الفرق بين الإنسان والحيوان. ونظر الفصل السابق في مقولة دارون التي تؤيد حشر الإنسان في مملكة الحيوان دون أي اختلاف إلا في الدرجة فقط، وما تطور وجود الإنسان إلا نتيجة لعملية الاختيار الطبيعي (Natural Selection) تماماً كالأنواع الأخرى من النبات والحيوان التي انحدرت عن طريق التمايز والاختلاف عن أسلافها. إن هذه النظرة الداروينية تتناقض تناقضاً تاماً مع النظرة الدينية في تفسيرها لأصل الإنسان وماضيه. فالتراث الديني يخبرنا بصراحة على أن الله قد خلق الإنسان من صلصال واسكنه جنته. وحيث أن الله عقل خالص، فانه قد خص الإنسان بجزء من الإدراك العقلي، الأمر الذي فصل بين الإنسان وغيره من الكائنات المخلوقة الأخرى. وعلى ذلك فالنظرة الدينية ترى الإنسان في وضع يتوسط بين الملائكة والكائنات المخلوقة الأخرى. فهو (أي الإنسان) ليس عقلاً خالصاً وليس ملاكاً وليس حيواناً. إنه ابن آدم ولكنه لا يشترك في صفات ابيه قبل نزوحه من الجنة. إن قضية نزوح آدم من الجنة تقودنا لقضية الخطيئة الكبرى والتي هي ليست من صميم هذا الفصل، الا انه يكفي القول في هذا الصدد أننا نركز في دراستنا على ذلك الإنسان وحقه في الحياة التي لا تتسم بالخلود، بل تلك المؤقتة على سطح

الأرض، والتي أصبحت كذلك نتيجة ارتكاب آدم الخطيئة الكبرى، على حد قول النظرة الدينية. ونحن ننظر هنا إلى الإنسان بصفته كائن بشري يعيش حياته على هذه الأرض بغض النظر عن الهبات التي وهبها الله له من علم ومعرفة وحياة خالدة فقدت على يد آدم عندما انصاع لوسوسة الشيطان رافضاً أمر الله بأن لا يقترب من الشجرة التي أمره فأن لا يأكل منها. وسوف نستثني هنا المآسي الكبرى التي نتجت عن الخطيئة الكبرى كمآسي الضعف والجهل والظلم وقوة الشهوة والفقر والمرض والفاقة والجوع. بعبارة أخرى فإننا لا نستطيع أن نرسم قواعد نظرية لقضايا حقوق الإنسان، وخاصة حقه في الحفاظ على ذاته، اذا سلمنا بالنظرة الداروينية من حيث أن أصل الإنسان قرد، أو النظرة الدينية من حيث أن على الإنسان أن يدفع ثمن خطيئته الكبرى وليس له أي حق لأنه مدان كما جاء في الاصحاح الثاني من سفر التكوين (١٧ - ١٩) عندما خاطب الرب آدم قائلاً: «وقال لآدم لانك سمعت لقول امرأتك وأكلت من الشجرة التي أوصيتك قائلاً لا تأكل منها ملعونة الأرض بسببك. بالتعب تأكل منها كل حياتك. وشوكا وحسكا تنبت لك وتأكل عشب الحقل. بعرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها لأنك تراب وإلى تراب تعود».

إن رسم الفرق بين حياة الخلود والفناء الحاضرة لا تدرك إلا من خلال المعتقدات الدينية. إن حياة النعيم مع الالهة التي تحدث عنها أفلاطون والتي أطلق عليها اسم «حياة العصر الذهبي» هي حياة مختلفة عن حيالة بني البشر «غير الذهبية» إلا أن كلا من الحياتين تضمنتا طبيعة انسانية واحدة بغض النظر عن الانتقال من «عصر ذهبي» إلى آخر غير ذلك، وباستثناء الانحدار الذي ضم نوعية الحياة التي عايشها الإنسان في كل عصر على حدة. وقد لا يختلف الأمر كثيراً عندما نفرق بين حياة الإنسان في حالة الطبيعة التي تحدث عنها جون لوك وحالة المجتمع المدني. فإن الانتقال من حال الى أخرى لم يؤثر في طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان ولكنه أثر بطبيعة ظروفه الحياتية العامة. وقد ينطبق هذا ايضاً على التقسيم الذي يشير اليه علماء الآثار والتاريخ عن فترتي ما قبل التاريخ وما بعده، أو الفرق بين الإنسان البدائي والإنسان المتحضر، فإن الأمر لا يشمل سوى التغيير في ظروف حياة الانسان المعاشة. وعلى ذلك فاننا عندما نتحدث عن حق الانسان في الحفاظ على ذاته إنما نعني بأن له الحق في أن يعيش حياته دون التدخل من أحد من بني جنسه لانهائها قبل المدة المقررة لها.

إن القضية التي تتعلق بحق الإنسان في الحفاظ على ذاته تتضمن علاقة الإنسان بالإنسان أيضاً. واذا كنا قد القينا بعض الضوء على الفرق بين الإنسان والحيوان من حيث الملكات العقلية والقدرات العملية، فإلى أي حد يختلف الإنسان عن أخيه الإنسان من حيث المساواة

الإجتماعية والاقتصادية والسياسية، على الرغم من أنهم جميعاً ولدوا متساوين؟ حقاً انهم جميعاً يولدون ويشبون ويهرمون ثم يموتون ولكنهم، في مجرى التطور الزمني، ينقسمون إلى زرافات ووحدانا حول نظرتهم تجاه بعضهم بعضاً، بحيث يكون بعضهم أكثر مساواة من غيرهم على حد قول جورج ارويل في قصة مزرعة الحيوانات. فما هو سبب عدم تساوي الأفراد على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي؟ وما هو سبب تزاحمهم على خصّ ذواتهم بالغنائم دون النظر إلى الآخرين؟

ان اختلاف الأفراد في قدراتهم العقلية والبدنية هو المقياس الذي درج عليه بنو البشر في التفريق بين بعضهم بعضاً من حيث كون بعضهم عظاما وآخرين غير ذلك، وعاقلين أو معتوهين. وسواء كان الاختلاف بينهم طبيعياً أم مكتسباً فهم يعمدون الى التفريق بين القوي والضعيف، الغني والفقير، النساء والرجال، والصغار والكبار. وقد لعبت الحياة الاخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية أدواراً مختلفة في تعميق الخلاف بين الأفراد. ولم يقتصر الأمر على الأفراد فقط بل امتد ليشمل الجماعات والأجناس ايضاً. وهم يصنفون بعضهم بعضاً أجناساً مختلفة كالتصنيف بين اليوناني والبربري أو بين الاوروبي والآسيوي أو بين اليهودي وغير اليهودي أو بين الاصيل وغير الاصيل أو بين الأسود والأبيض والسيد والعبد وما الى ذلك من تصانيف ترفع مجموعة ضد أخرى على حساب المساواة الإنسانية.

وقد يكون الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً كما ردد السفسطائيون ذلك. والإنسان وحده الذي صنع هذه التصانيف. وقد يكون سبب ذلك ان الإنسان نفسه قد فقد هويته منذ أن وجد على سطح هذه المعمورة. فهو (أي الانسان) يجد نفسه سيد هذا الكون حيناً من حيث أن وجوده حتمية، قادرة على ترتيب العالم حسب ظروفه، ويلعب دوراً هاماً فيه، ولكنه، في الوقت ذاته، يجد أنه ليس اله العالم ومبدعه وغير قادر على تيسيير أموره كما يريد، ولا يزيد عن كونه مخلوقاً يعتمد على المخلوقات الأخرى ويعرف تماماً حجم قدرته. أضف إلى ذلك أنه قلق في كل الظروف والأحوال، وأشد ما يقلقه، انه كائن متجول في هذا العالم يبحث عن شيء اعظم من ذاته، ومهما تعددت الإجابات عن الإنسان وقضيته، يظل الانسان يسأل عن ماهيته، وقضية مجيئه وذهابه إلى ومن هذا العالم، ويحيره دائماً شكل ونوع وحجم طبيعته: فبينما تحتم عليه طبيعته العلم والمعرفة الا انه يزداد جهالة مع مر السنين، وعلى الرغم من أن طبيعته تخبره بأنه عظيم الا انه يزداد سوءاً كلما تقدم به الزمن. وقد يكون في حديث بسكال تهدئة لاعصاب الإنسان الحائر اذ يقول:

لا يقارن الانسان بالامتناهي ولا بالمحدود. فهو وسط بين كل شيء ولا شيء. وحيث انه معزول عن معرفة الطرفين المتباعدين، فإن نهاية الأشياء وبدايتها مخفية في سر مكنون عن الإنسان، فهو غير قادر على معرفة العدم الذي انبثق عنه، كما أنه لا يعلم النهاية التي تبتلعه في جوفها... وعلى ذلك، فعليه (الانسان) أن يعتقد بانه ليس على مستوى الحيوانات الكاسرة، كما أنه ليس على مستوى الملائكة، وفي الوقت ذاته فان عليه أن لا يكون جاهلاً بطرفي طبيعته التي يتكون منها (الوحشية والملائكة)، وعليه ان يعي الطرفين معاً... وبمعرفته لذلك عليه أن يدرك بؤسه وشقائه... فهو بائس لانه كذلك، وفي الوقت ذاته فهو عظيم لانه يعلم ذلك.[1]

إن الفترة الزمنية التي يقضيها الإنسان بين طرفي معادلة بسكال (المحدود واللامتناهي) يشترك فيها الإنسان والحيوان من حيث الولادة ثم الموت أو الوجود ثم الفناء. ويحاول الإنسان والحيوان، بطريق الغريزة، البقاء احياء وذلك عن طريق تجنب الموت. وعلى ذلك يمكن القول أن غريزة حب البقاء يتعايش معها نقيض لها اذا قررنا صدق النظريات القائمة على التناقض. ونقيض البقاء هو الموت أو الفناء. والواقع فإن الحياة، ومنذ أن تبدأ، تتجه نحو نقيضها وهو الموت أو عدم الحياة وكأن هدف الحياة هو الموت. واذا قررنا أن لكل فرد الحق في استمرار بقائه كانسان، فأي حق يمكن أن يمنح لاولئك الذين يقررون انهاء حياتهم بمحض حريتهم واختيارهم اذا كان هدف الحياة هو الموت؟ يجيب الاخلاقيون على ذلك فأن فعل الانتحار مساو تماماً لفعل الجريمة. والواقع فان الانتحار هو بمثابة خرق قانون الحياة. حقاً إن الحياة تسير إلى الموت، ولكن قانون منح الحياة والموت لا يقره الإنسان. هذه القوانين التي منحت للانسانية وليست من اختراعها فان التدخل فيها يعتبر خرقاً لها وبالتالي فهي خرق للقانون الإنساني العام وتعتبر جريمة. أضف الى ذلك أننا إذا اعتبرنا الإنسان غاية في حد ذاته فإن فعل الانتحار انما يقوم على استعمال الذات الإنسانية كوسيلة للتخلص من الآلام الناجمة، وفي ذلك اعتداء على الإنسان نفسه.

ولا يقتصر رفض الانتحار على الاخلاقيين فقط بل يمتد إلى غيرهم من أصحاب النظرات الدينية والفلسفية والقانونية. ويرى مفسرو الأديان والفلاسفة وواضعي القوانين أن فعل الانتحار معارض للتعاليم الدينية من جهة ومخالف للقانون الطبيعي من جهة أخرى. ويؤكد أن الإنسان صنعة الله وعلى ذلك فان الانتحار يعتبر تعد على ملكية الله. ويلاحظ دعاة القانون الطبيعي ان الانسان ليس ملكاً لذاته وبناء عليه فانه لا يحق له تحطيم ذاته أو

١ - Qouted in The Great Ideas, (New York, 1970), Vol. II, P. 10, Chapter 51, entitled, "Man".

التصرف بها كتحويلها الى سلعة معروضة للبيع والشراء، أي تحويل ذاته الى عبد. ولكل فرد الحق في الحفاظ على ذاته وله الحق في ذلك. واذا كان هناك ثواب أو عقاب بعد الموت فقد لا يضمن الانتحار الهروب من أي منهما. فالموت كما جاء على لسان آدم في **الفردوس المفقود Paradise Lost** سوف لا يذهب عنا الالم الذي لا بد من دفعه.[٢]

وتتضمن قضية حق الانسان في الحفاظ على ذاته عدم تعرضه للعقاب أو الايذاء الجسدي أو النفسي. ولكن مشكلة العقاب تثير اسئلة عديدة: فما الغرض من العقاب؟ وما هو التعليل العقلي أو المنطقي وراءه؟ ومن له حق فرض العقاب وتحت أي شروط؟ ومن سيعاقب ومن سينجو من العقاب؟ وما هي اشكال العقاب؟ وهل للفرد حق في عقاب ذاته؟ وهل هناك أناس يحبذون عقاب أنفسهم بدلاً من معاقبة الآخرين لهم؟

يلاحظ من مجرى تطور الأحداث التاريخية ان قضية العقاب كانت وما زالت مرتبطة بمفهوم العدالة أو الفضيلة أو الخطيئة أو الجريمة. ويعتمد نوع العقاب على المعاقب اذ قد يكون الفرد ذاته أو العائلة أو المؤسسة الدينية أو الدولة. والواقع فإن مصادر العقاب متعددة ويصعب رسم خط فاصل بين قضايا العقاب التي تقرها أو ترفضها القوانين الدينية والاخلاقية والمدنية. وغالباً مالا يخضع العقاب إلى أي من هذه القوانين كالعقاب الذي يفرضه المنتصر في الحرب، أو العقاب الناجم عن اجهاض الثورة وعقاب من هو في السلطة للثائرين، أو عقاب الدولة لبعض افرادها أو بعض أفراد تابعين لدول أخرى. ولكننا هنا ننظر في قضية العقاب بشكل عام بغض النظر عن موضوع الرذيلة أو الفضيلة أو الجريمة، وبغض النظر عن العقاب الناتج عن القانون الديني أو الإنساني أو عقاب الدولة أو الأسرة (العقاب هنا يكون كأساس من الأسس التي يطبق فيها القانون، أو تثبيتاً للقواعد التربوية أو الاخلاقية) فإن هذه مواضيع تجبرنا على الدخول في مناقشة قضايا متفرقة من التربية والفضيلة والرذيلة والعائلة

---

٢ - المقصود هنا بالموت ذلك الذي يحاول تجنب آثامه بالموت الا أن ملتون يصف الآلم الكائن في جهنم وبخاصة ألم الظلام الدامس على الرغم من وهج نيران الجحيم حيث يقول:

As one great furnace Flam'd, yet those flames No light, but rather darkness visible Served only to discover sights of woe, Regions of sorrow, doleful shades, where peace And rest can never dwell, hope never comes That comes to all; but torture without end Still urges, and a fiery Deluge, fed With ever-burning Sulpher unconsum'd: Such place Eternal Justice had prepar'd For those rebellious, here their preson ordained In utter darkness, and thir portion set As far removed fron God and light of Heav'n As from the center thrice to th' utmost pole.

See John Milton, "**Paradise Lost**" In his **Complete Poems and Major Prose,** edited with introduction and notes by Merritt Y. Hughes, (Indianapolis: The Odyssey Press, 1957), Book I, p. 213.

والدولة والخطيئة والقوانين الدينية وغيرها. ولكننا سنحد من هذه القضايا وغيرها لننظر في موضوع العقاب من حيث الالم الذي يقع على الفرد من جرائه. وهو في كل الأحوال يعني فقدان شيء معين. فالسجين مثلاً يعاني من ألم فقدان الحرية وهكذا... ويتعلق الأمر بطبيعة العقاب الذي يعتبر تجنبه حقاً من حقوق الإنسان، والذي اما أن يكون نفسياً أو جسدياً.

يختلف كل من الأخلاقيين وعلماء النفس ومفسري الأديان حول الإجابة عن السؤال لماذا يعاقب الناس؟ ولكنهم لا يختلفون حول طبيعة العقاب من حيث الالم الذي ينتج عنه. والاختلاف واضح بين أولئك الذين يؤيدون ضرورة العقاب من أجل دعم العدالة وبين اولئك الذين لا يجدون تبريراً له. وقد استمر الجدل بين فئات الدارسين والمدرسين منذ ظهور الفلسفة والفكر الديني وما زال مستمراً. وسواء كان العقاب بمحض القانون أو خارجاً عنه فإنه ظل يمارس بلا فلسفة مميزة حتى القرن الثامن عشر عندما خاض فلاسفة القرن غمار وضع خطوط عريضة لبناء نظرية في العقاب حتى وان اختلفت النظرية عن تطبيقاتها العملية. وعلى ذلك فإن نتيجة الفصل بين النظرية والتطبيق أدى إلى أن ينظر للعقاب كهدف في حد ذاته. اذ أن العقاب في هذه الحالة لا يخدم شيء سوى العقاب ذاته، وليس القانون أو تحقيق العدالة. ويرى أصحاب هذه النظرة أن العقاب الذي ينزل في فرد ما لفعل خاطىء قام به سوف لا يؤخذ بعين الاعتبار. ولكن الشيء المهم الذي لا بد من أخذه بعين الاعتبار، بناء على هذه النظرة، هو وضع مفهوم العدل في التطبيق العملي بمعنى تحقيق العدل وذلك عن طريق وضع مقياس للعقاب يتناسب مع الفعل الخاطىء والذي، بطبيعة الحال، لا يقع على أحد سوى الذي قام به. أضف إلى ذلك، وهو الاعتبار الآخر الذي يمكن النظر اليه، أن العقاب يكون لخدمة القانون الأخلاقي والقيام به واجب أخلاقي وليس القصد منه خدمة العقاب نفسه. وعلى هذا الأساس فان (كانت Kant ١٨٠٤) يستثني الأغراض الناتجة عن العقاب كخدمة العدالة واصلاح المجرم أو تعليم الآخرين الانصياع إلى القانون والا تعرضوا للعقاب، أو لايجاد مجتمع عادل. إن العقاب القانوني عند (كانت) لا يكون وسيلة من الوسائل التي تؤدي إلى خير ما، سواء كان ذلك لمصلحة المعاقب أو لمصلحة المعاقب، بل يجب أن يقع العقاب على ذلك الشخص الذي ارتكب جريمة معينة.[٣]

إن العقاب بالمثل كما جاء في شريعة حمورابي (العين بالعين والسن بالسن... الخ)، أو كما جاء في الديانة اليهودية (الجرح بالجرح والحرق بالحرق... الخ) يفيد معنى التعويض. وهذا يعني أن القاتل يقتل. وأما المسيحية فقد شقت طريقاً آخر بالنسبة لقضية العقاب.[٤] فقد أكد

٣ ـ هناك شرح واف لقضية العقاب في كتاب (كانت) **العقل العملي Practical Reason** وللأمر علاقة بنقده للعقل الخالص. ففي كتابه **نقد العقل الخالص** يرى أن «المنطق العام Greneral Logic مبني على غرار اجزاء ملكة المعرفة وهي الفهم Understanding والحكم Judgementوالعقل. ويهتم المنطق في جزئه التحليلي بمفاهيم الحكم فقط. (ص ١١٧) وعلى ذلك يلاحظ كانت رفضه للمنطق القديم وتحليلاته العقلية ويقسم العالم الى مادة وعقل، ويهتم في التجربة ونتائجها العملية.» اذا تمت عملية الفهم بواسطة القواعد (والقوانين) Rules and (Laws) فإن ملكة الحكم Faculty of Judgement تخضع لهذه القواعد (والقوانين)...... فمعرفة ان الحياة بداية وان النفس لها إرادة حرة في اختيار أعمالها وان العالم قد إنبثق عن موجود أصيل Original Being معرفة تقام عليها الحقائق الدينية والأخلاقية». (ص ٣٢٢). «ان العقل الإنساني بطبيعته منظم، وينظر الى ضروب المعرفة على أنها تابعة لنظام معين. وعليه فإن نقيض هذا لا يخدم قيام نظام معرفي ... فاذا استطاع الناس تحرير أنفسهم من (القوالب المنظمة) فإنهم سيجدون أنفسهم يدورون في دوائر مفرغة ... وعندما يؤثرون الجانب العملي ونشر قواعده أمام الآخرين ... فإنهم سيحصلون على منافعهم دون وجل أو خوف من قبل لجنة المحلفين ... » (ص ٣٣٧).

See Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason,** translated to English by F. Max Muller, (New York: Doubleday and Co., 1966).

٤ ـ جاء في الإصحاح الرابع من سفر التكوين «فقال له الرب لذلك كل من قتل قايين فسبعة أضعاف ينتقم منه.» ص ٨، وجاء في الإصحاح الخامس عشر من سفر القضاة «وكان بعد مدة في أيام حصاد الحنطة أن شمشون أفتقد إمرأته بجدي معزي. وقال أدخل الى أمرأتي الى حجرتها. ولكن أباها لم يدعه أن يدخل وقال أبوها إني قلت أنك كرهتها فأعطيتها لصاحبك. أليست أختها الصغيرة أحسن منها. فلتكن لك عوضاً عنها. فقال لهم شمشون إني بريء الآن من الفلسطينين اذا عملت بهم شراً. وذهب شمشون وأمسك ثلاث مئة ابن آوى وأخذ مشاعل وجعل ذنباً الى ذنب ووضع مشعلاً بين كل ذنبين في الوسط. ثم أضرم المشاعل ناراً وأطلقها بين زروع الفلسطينين فأحرق الأكداس والزرع وكروم الزيتون، فقال الفلسطينيون: من فعل هذا. فقالوا شمشون صهر التِّمني لأنه أخذ أمرأته وأعطاها لصاحبه. فصعد الفلسطينيون وأحرقوها وأباها بالنار. فقال لهم شمشون ولو فعلتم هذا فإني أنتقم منكم وبعد أكف. وضربهم ساقا على فخذ ضرباً عظيماً. ثم نزل وأقام في شق صخرة». (ص ٤٠٦).

وجاء في الإصحاح التاسع من الملوك الاول أن الله قد خاطب سليمان قائلاً: «وأنت إن سلكت أمامي كما ملك داود أبوك بسلامة قلب وإستقامة وعملت حسب كل ما أوصيتك وحفظت فرائضي وأحكامي فإني أقيم كرسي مُلْكِكَ على اسرائيل الى الأبد كما كلمت داود أباك قائلاً لا يُعْدَمُ لك رجل عن كرسي اسرائيل. ان كنتم تنقلبون أنتم أو أبناؤكم من ورائي ولا تحفظون وصاياي، فرائضي التي جعلتها أمامكم بل تذهبون وتعبدون آلهة أخرى وتسجدون لها فإني أقطع اسرائيل عن وجه الأرض التي أعطيتهم إياها والبيت الذي قدسته لإسمي أنفيه من أمامي ويكون اسرائيل مثلاً وهزأة في جميع الشعوب. وهذا البيت يكون عبرة ... (ص ٥٤٩ ـ ص ٥٥٠). وجاء في الإصحاح التاسع من سفر الملوك الثاني «ودعا اليشع النبي واحداً من بني الأنبياء وقال له شُدَّ حَقْوَيْك وخذ قنينة الدهن هذه بيدك وإذهب الى راموت جلعاد، واذا وصلت الى هناك فأنظر هناك يأهو بن يهو شافاط بن غشي وأقمه في وسط أخواته وأدخل به الى مخدع داخل مخدع، ثم خذ قنينة الدهن وصب على رأسه وقل هكذا قال الرب قد مسحتك ملكاً على اسرائيل. ثم إفتح الباب وأهرب ولا تنتظر. فإنطلق الغلام أي الغلام النبي الى راموث جلعاد ودخل واذا قواد الجيش جلوس. فقال لي كلام معك يا قائد. فقال يا هو مع من منا كلنا. فقال معك أيها القائد. فقام ودخل البيت فصب الدهن على رأسه وقال له هكذا قال الرب اله اسرائيل قد مسحتك ملكاً على شعب الرب اسرائيل. فتضرب بيت آخاب سيِّدك وإنتقم لدماء عبادي الأنبياء ودماء جميع عبيد الرب من يد إيزابل ... (ص ٥٩٧ ـ ص ٥٩٨).

هذه المقتطفات من الكتاب المقدس: **كتب العهد القديم والعهد الجديد**، مترجم عن اللغات الأصلية (بيروت: جمعيات الكتاب المقدس في الشرق الأدنى، ١٩٧١).

السيد المسيح من على جبل الزيتون قائلاً:

> سمعتم انه قيل عين بعين وسن بسن، وأما انا فأقول لكم لا تقاوموا الشر بالشر. بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر ايضاً. ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء ايضاً. ومن سخرك ميلا واحداً فاذهب معه اثنين. ومن سألك فاعطه. وأما أراد أن يقترض منك فلا ترده. سمعتم انه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك. زأما أنا فأقول لكم أحبوا اعدائكم. باركوا لاعنيكم. احسنوا إلى مبغضكم. وصلوا لأجل الذين يسيئون اليكم ويطردونكم...[٥]

وفي موضع آخر خاطبهم قائلاً:

> ... لكني أقول لكم أيها السامعون أحبوا اعداءكم. أحسنوا إلى مبغضكم. باركوا لاعنيكم. وصلوا لأجل الذين يسيئون اليكم. من ضربك على خدك فاعرض له الآخر ايضاً. ومن أخذ رداءك فلا تمنعه ثوبك ايضاً. وكل من سألك فأعطه. ومن أخذ الذي لك فلا تطالبه. وكما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا أنتم أيضاً بهم هكذا. وإن أحببتم الذين يحبونكم فأي فضل لكم. فان الخطاة أيضاً يحبون الذين يحبونهم. واذا أحسنتم إلى الذين يحسنون اليكم فأي فضل لكم. فان الخطاة أيضاً يفعلون هكذا. وإن اقرضتم الذين ترجون أن تستردوا منهم فأي فضل لكم. فإن الخطاة أيضاً يقرضون الخطاة لكي يستردوا منهم المثل. بل أحبوا اعدائكم وأحسنوا واقرضوا وأنتم لا ترجون شيئاً فيكون أجركم عظيماً وتكونوا بني العلي فانه منعم على غير الشاكرين والأشرار. فكونوا رحماء كما أن أباكم رحيم...[٦].

والمسيحية هنا لا تعترف بالانتقام ولا تؤمن بالعقاب كوسيلة من وسائل تحقيق العدالة، بل على العكس من ذلك تماماً فهي عبارة عن دعوة للحب حتى مع الاعداء. وقد لوحظ صدى هذه القضية في قصة **الحرب والسلم Peace and War** لتولستوي حيث قالت الاميرة ماري للامير اندرو: «انس واصفح، إننا لا نملك الحق في عقاب أحد» ويذهب تولستوي لنقطة ابعد من هذه ليؤكد أن «الناس المشتركون في الحرب بموجب عاداتهم وسماتهم وظروفهم وأهدافهم، يتخيلون أن ما يفعلونه بمحض ارادتهم الحرة، ولكنهم في الواقع لا يزيدون عن كونهم أداة طيعة للتاريخ.[٧]

---

٥ - إنجيل متى، الإصحاح الخامس، ذكر في المرجع السابق، ص ٨ - ص ٩ من كتب العهد الجديد.

٦ - إنجيل لوقا، الإصحاح السادس، ذكر أعلاه، ص ١٠١ - ص ١٠٢.

٧ - Lev Tolstoy, **War and Peace**, translated into English by L. and A. Maude, (New York: Washington Square Press, 1972), Book 10, p. 359.

ولكن النظرة المسيحية للعقاب قد لا تنحصر بالفرد فقط بل تمتد لتشمل الدولة أيضاً. ويؤكد القديس بولس أن العقاب من اختصاص الله وأن الرب سيعاقب المسيء سواء كان فرداً عادياً أم حاكماً. ويقرأ المرء في أعمال الرسل:

فتفرس بولس في الجمع وقال أيها الرجال الأخوة اني بكل ضمير صالح قد عشت لله الى هذا اليوم. فأمر حنانيا رئيس الكهنة الواقفين عنده أن يضربوه على فمه. حينئذ قال له بولس سيضربك الله أيها الحائط المبيض. أفأنت جالس تحكم على حسب الناموس وأنت تأمر بضربي مخالفاً للناموس...[٨]

ويحاول هيجل Hegel توضيح الغموض الناجم عن قضية تعويض العقاب حيث يرى أن المجتمع الذي يغيب فيه القانون، ويغيب فيه المسؤول عن تنفيذ القانون، يأخذ العقاب فيه دائماً معنى الانتقام، ويعوض من وقع عليه العقاب بالانتقام من ذلك الذي كان سبباً في العقاب (المجرم)، وعلى ذلك، يرى هيجل، أن التعويض في هذه الحالة لا معنى له، وذلك لأن التعويض قد تحول إلى قضية شخصية بحتة. ويعتقد هيجل، أن القضية يمكن أن تحل اذا كان هدف العقاب هو تحقيق العدل. فاذا كان الفعل ضد الجريمة يحمل معنى الانتقام، فإن الانتقام بهذه الحالة، معنى ضمنيا لارساء الحق ولكنه ليس حقاً فعلياً أو حقيقياً، اذ لا يوجد مبرر للانتقام. إن الذي يحق الحق للمعتدى عليه هو القانون وهيئة القضاة وليس شخصاً أو فرداً أو مجموعة من الأفراد من غير القضاة. وفي هذه الحالة فقط يتصالح الحق مع ذاته عن طريق العقاب. ويرى هيجل أن القاعدة التي يقوم عليها الحق هي العقل الذي يعتمد أصلاً على الارادة. وبما أن الارادة هنا هي ارادة حرة فالحرية هي جوهر الحق وهدفه، ويؤلف نظام الحق التطبيق العملي للحرية وتحقيقها في الواقع، وهنا يظهر العالم العقلي من ذاته مشكلاً عالماً طبيعياً ثانياً.[١١] وعلى ذلك يقيم هيجل نظريته في العقاب كما عرضها في كتابه فلسفة الحقوق **Philosophy of Right** ففي الفقرة ٩١ من الترجمة الانجليزية يقول:

يمكن للانسان أن يتعرض للالم والتعذيب، كأن يتعرض جسمه أو أي من أعضائه الخارجية لقوة الآخرين، إلا أن الارادة الحرة لا يمكنها التعرض للايذاء، إلا اذا سلخت نفسها عن موضوعها الخارجي أو انحازت عن غرضها في تحقيق الموضوع. إن الارادة التي تسمح لذاتها بالتعرض

---

٨ - الإصحاح الثالث والعشرون من أعمال الرسل، ص ٢٣٤ من الكتاب المقدس المذكور سابقاً

٩ - None

١٠ - None

١١ - George W. F. Hegel, **Philosophy of Right,** Translated into English by T. M. Knox, (London: Oxford University Press, 1974), p. 20. First published by Clarendon Press in 1952.

للايذاء هي وحدها التي تسمح ان يتعرض لها العقاب والايذاء وليس شيء آخر.[١٢]

ولكنه يذكرنا في الفقرة ٩٣ من نفس الكتاب أن الايذاء في حقيقة امره فعل مدمر للذات ومتواجد في عالم الواقع من خلال حقيقة انه لا يجب فعل الاذى إلا فعل مثله. وعليه فان العقاب لا يعتبر حقاً تحت ظروف معينة، حقاً فحسب، بل ضرورة وذلك لسحق فعل العقاب الأول.[١٣] ويكرر هيجل الأمر في الفقرة ٩٤ بالقول:

إن الحق المطلق هو حق بالايذاء، وذلك لأن وقع الفعل الخاطىء ما هو الا عبارة عن استعمال القوة ضد حريتي في عمل الأعمال الخارجية. ان صيانة هذه الحرية ضد استعمالات القوة تحتاج الى أفعال خارجية وأعمال قوة شرعية لمقاومة القوة الأساسية.[١٤]

قد تكمن مأساة العقاب في أنه لا يزيد عن كونه عملاً شريراً لوقف عمل شرير آخر. فالقاتل الذي يقتل شخصاً آخر يعرض عقابه إلى أن يقوم المجتمع (القانون أو هيئة القضاة) القيام بعمل اجرامي آخر وهو قتل القاتل. واذا كان الغرض من وراء قتل القاتل هو تعليم الآخرين بأن الجريمة شر لا بد من الابتعاد عنه، إلا أن المجتمع في هذه الحالة يرتكب جريمة أخرى وان اختلفت عن الأولى، وعليه فإن الجريمة تولد جريمة أخرى وهكذا دواليك.

قد يكون لهذه القضية علاقة في تناقض مفهومي العدالة Justice من جهة والرعاية أو الحماية Expediency من جهة أخرى. ففي الحوار الذي رواه ثيوسيدس Thucydies على لسان كليون Cleon يقرأ المرء بأن كليون قد طلب من المحكمة الاثينية إنزال أشد العقوبات على المتمردين ضد اثينا، لأن تمردهم لم يكن إلا نتيجة الحقد والحسد والغيرة، وعليه فهم يستحقون العقاب. ويؤكد كليون انه اذا اخذت أثينا (المحكمة الاثينية) بنصيحته فإن النتيجة الحتمية لذلك إنما هو تحقيق العدالة من جهة وحماية المتمرد من جهة أخرى. فاذا كان المتمردون على خطأ فلا بد من عقابهم. ويحتج أحد القضاة بحجة أن القضية ليست مسألة عدالة بقدر ما هي مسألة رعاية: إن القضية لدى القاضي تنحصر في جعل المتمردين افراداً خادمين للمصلحة العامة الاثينية ليس الا. ويؤكد القاضي انه أفضل لاثينا أن تغض الطرف عن العدالة في سبيل حماية ورعاية المتمردين حتى وان كان في عقابهم عدلاً. ويؤكد القاضي

---

١٢ - المرجع السابق، ص ٦٦.
١٣ - المرجع السابق، ص ٦٧.
١٤ - المرجع السابق، ص ٦٧.

أن المصالحة بين العدالة والرعاية التي يتحدث عنها كليون ليس لها دليل عملي في عالم الواقع.[١٥]

ويرى النفعيون من أمثال بنثام Bentham وجون ستيوارت مل J. S. Mill ضرورة تقديم مفهوم العدالة على مفهوم الحرية أو الرعاية. فيؤكد (مل) أن قضية العدل تتضمن في إحدى عناصرها الرغبة في العقاب. إن مجابهة الشر بالشر عند (مل) قضية ذات ارتباط بتحقيق العدل. وهو يعتقد أن القاعدة التي تنص على اعطاء كل ذي حق حقه كاعطاء الخير لمن يستحق واعطاء الشر كعوض لفعل الشر لا يتضمن العناصر الأساسية لتحقيق العدل فحسب بل الأكثر من هذا وذاك فانه يضع مفهوم العدالة فوق مفهوم الحماية أو الرعاية.[١٦]

إن قضية العدل داخل المجتمع وتحقيقها بلا عقاب قضية لها صداها في كتابات كل من افلاطون وجام لوك وروسو. ففي محاورة الجمهورية يهدف افلاطون إلى تثبيت العدل في المجتمع. ويستدل القارىء من خلال تحاور المتحاورون إلى أن هدف العقاب عند أفلاطون إنما هو من أجل إقرار العدل.[١٧] وفي محاورة بروتا غوراس Protagoras يناقش افلاطون قضية أثارها بروتا غورس مفادها أننا لا نستطيع عقاب شخص مجرم لأنه قام بفعل إجرامي، وذلك لأن فعله الإجرامي أصبح من فعل الماضي ولا يحق لنا معاقبة شخص لانه ارتكب خطأ في الماضي ومن الصعب أن يقوم به في المستقبل. واذا أردنا منع وقوع الجريمة علينا أن نعلم الناس أن لا يقعوا في شباك أفعال الخطأ مستقبلاً وهذا هو دور المثقفين والمربين.[١٨] ويلاحظ من قراءة محاورة القوانين أن افلاطون plato يأخذ بنصيحة بروتا غورس في المحاورة المذكورة انه لا يوجد حق لاحد في ايقاع العقاب على شخص آخر قد فعل فعلاً شريراً في

---

١٥ - Qouted in the **Encyclopedia of the Great Ideas,** chapter 74, Vol. II, p. 491, the chapter entitled ''Punishment''.

١٦ - John s. Mill, **On Liberty,** Edited with an Introduction by Currin V. Shields, (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co., 1965), pp. 91-141.

١٧ - يرى غلوكون في حواره مع سقراط كما أتي في جمهورية أفلاطون أن «التعدي مأثور لذاته، ولكن عاقبته ردية. لأن الشر الناشيء عن وقعه يربو كثيراً على الخير الناجم عن اقترافه. ولذا بعدما ظلم الناس بعضهم زمناً طويلاً ... ، أو إن الأفضل.... إتفقوا ان لا يَظلمو ولا يُظلموا ... وهكذا نشأت العدالة، وهي حلقة متوسطة بين الأفضل وهو التعدي دون عقوبة، وبين الأردأ، وهو، الأنظلام مع العجز عن الإنتقام». أفلاطون، الجمهورية، نقلها الى العربية حنا خباز (بيروت: دار القلم)، ط٢، ص ٤٥ - ص ٤٦.

١٨ - يلاحظ قارىء محاورة بروتاجوراس ان أجزاءها الثلاثة الاولى تركز على أنه لا يوجد «إسنان يقوم بفعل الشر طواعية، بمعنى ان يعتقد ان ما يفعله هو عمل شرير.» «ويختم أفلاطون هذه القضية يقول سقراط ان الفضيلة علم وحكمة والرذيلة جهل وشر. «ان الإنسان الشرير لا يصبح شريراً الا عند الضرورة». انظر في

Plato, ''Protagoras'', **In Collected Dialougues of Plato,** edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, (Princeton: Princeton University Press, 1982, 1961), eleventh printing. pp. 308-352. Protagoras was translated by W. K. C. Guthrie, Middlesex: Penguin Classics, 1956.

الماضي.[١٩] ولكنه يضيف في موقع آخر من المحاورة على أن العقاب، ان حدث، فلا بد من أن يكون على قدر الفعل الشرير وعليه فإن عقاب الموت عند افلاطون يجب أن لا يكون إلا عند الضرورة القصوى.[٢٠] وعلى ذلك فان افلاطون لا يفصل بين تعويض الفعل الشرير أو اصلاح القائم بفعل الشر. ففي محاورة جورجياس **Gorgias** يتحدث سقراط عن العقاب بانه عبارة عن تصحيح لموقف غير عادل. فالهارب من العقاب نتيجة ارتكابه لفعل شرير يرتكب شراً لذاته أكثر بكثير من ارتكابه للجريمة. ان الذي يعاقب يعاني ولكن معاناته عدل، اي أن العدالة قد تحققت. إن القاضي الذي يعاقب فانه يشفي الروح تماماً كما يشفي الطبيب مريضه. وعلى ذلك يرى سقراط ان المجرم الذي يعلم أنه غير عادل ويظل بلا عقاب يظل عالقاً في الظلم.[٢١]

إن قضية عدالة العقاب أو قضية العادل تبرر عقلياً ضرورة وجود العقاب واستعماله. إن مهمة المعاقب على حد قول سقراط، هو التأكد من نتائجه، أي أن المعاقب قد انتفع من العقاب الذي نزل به أو أنه كان مثلاً يعتبر به الآخرون. وعلى هذا الأساس فان مهمة العقاب اذن النظر إلى المستقبل وليس إلى القاضي. وقد أكد توماس هوبز على أن الناس لا ينظرون إلى الأفعال الشريرة بل إلى نتيجة هذه الأعمال مستقبلاً، سواء كان نتيجة هذه الأعمال شراً أم خيراً، وعليه يرى هوبز أننا لا نوقع العقاب إلا من أجل اصلاح الشرير أو توجيه الآخرين، وما عدا ذلك فان العقاب يعتبر أمراً عدائياً صرفا.[٢٢] ويرى هوبز أن الهدف الأول والأخير من العقاب انما هو وقف الإجرام والإصلاح وتحقيق السلامة العامة. والعقاب عنده لا يزيد عن كونه شراً تفرضه السلطة العامة على اولئك الذي يخالفون القانون. ويرى هوبز أن القانون الذي لا يلازمه عقاب لا يعتبر قانوناً على الاطلاق وإنما هو مجرد

---

١٩ - يقول الأثيني في الفصل الخامس من محاورة القوانين «...أما بالنسبة الى طغيان أولئك الذين يرتكبون الأخطاء بالقابلة للإصلاح، فينبغي قبل كل شيء أن تكون متأكدين أنه ما من مخطىء يرتكب الخطأ عن روية وتفكير، وذلك أنه ما من إنسان يمكن أن يقبل أسوء الشروط على أغلى ما يملك، في أقل تقدير. وأغلى ما يملك كل إنسان - كما قلنا - هو (نفسه). وإذن فلنتأكد من أن أحد لا يمكن أن يهدف عن تخطيط هادف، الى ان يقبل أسوء الشرور على ذلك الذي هو أثمن شيء يعيش معه طوال حياته.» أفلاطون القوانين، نقلها عن الترجة الإنجليزية محمد حسن ظاظا (القاهرة: مطابع الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٦)، ص ٢٤٣.

٢٠ - المرجع السابق، ص ٢٩٣ - ص ٣٠٨.

٢١ - Plato, ''Gorgias,'' In **Collected Dialogues of Plato**, mentioed above, pp. 229-307.

٢٢ - Thomas Hobbes, **Leviathan**, edited with an introduction by C. B. Macpherson, (London: Penguin Books, 1968), Part I.

ينطلق هوبز من قانون أساسي طبيعي ينحصر في حق الإنسان في الحياة السلمية ويتبعه بقانون آخر ينص على حق الإنسان في الدفاع عن حالة السلم. (فصل ٤، جزء (١) ص ١٩) ويؤكد هوبز ان القانون يجب أن يكون معلوماً للجميع ويخضع له الأصحاء والعاقلين، اذ لا يوجد قانون معروف عند الأغبياء أو القصر من الأطفال. (الفصل ٢٦ من الجزء (٢)، ص ٣١٧).

كلمات ليس إلا. إن وقف الجريمة، عن طريق العقاب، لا يعني التعدي على الأفراد بقدر ما يعني الحفاظ على السلامة العامة ودرء الخطر عنها.[٢٣]

وبناءً على القانون الطبيعي يرى (جون لوك) ضرورة عقاب من يخالف القانون بالقدر الذي تعدى فيه حدود القانون الذي خرقه. إن قانون العقاب عنده لا ينطبق على الانسان في الحالة الطبيعية فحسب، بل يمتد ليشمل المجتمع الإنساني بكامله وفي ذلك يقول:

> ... وعليه فان مجتمع الرفاه لا يتحقق إلا عن طريق القوة (قوة القانون) التي تعاقب كل من يتخطى حدود الآخرين داخل المجتمع - وكذلك فللمجتمع الحق في عقاب أي فرد يوقع ايذاء على أحد افراد المجتمع حتى وان كان من خارج اعضاء المجتمع (أي من مجتمع آخر) - وذلك حفاظاً على ملكية أفراد المجتمع بكافة الوسائل الممكنة...[٢٤]

وأما (رسو) فيرى ان على رجل الدولة أن يعرف جيداً كيف يمنع الجريمة. وهو يعتقد أن هدف العقاب إنما هو اصلاح حال المجرم. ويؤكد روسو انه لا يوجد أحد في وضع مرضي لا يمكن إصلاحه. ولكنه يعتقد انه لا يوجد حق للدولة في قتل أي من أفرادها حتى يكون عبرة للآخرين. ويناقش روسو قضية الحق في الحياة والموت في الفصل الخامس من الكتاب الثاني من **العقد الاجتماعي**. ويتحدث عن عقوبة الاعدام بما يلي:

> ان عقوبة الاعدام ما هي إلا اشارة لضعف الدولة. انه لا يوجد انسان (أي انسان) بلا قيمة بحيث لا يمكن تحويله إلى انسان ذي فائدة ونفع لعمل شيء ما. إن لنا الحق في القتل، على سبيل المثال فقط، لاولئك الذين لا يستطيعون حماية أنفسهم من الخطر.[٢٥]

والواقع فإن قضية سبب العقاب، وليس العقاب ذاته، هي التي أدت بالمفكرين والفلاسفة إلى النظر في طبيعة العقاب الذي يمكن أن يقع على فاعل الشر سواء كان الفعل نتيجة خطيئة أو جريمة أو أي عمل شرير، وسواء كان المعاقب هو الله أو الدولة أو الشخص نفسه. والنظر في طبيعة العقاب يثير قضية أخرى تتعلق بماهية العقاب وقياسه بحيث يكون موازياً للفعل الشرير. فالعقاب الذي يستعمل لتغيير فعل شرير يختلف عن ذلك الذي يستعمل كتعويض لفعل ما أو بقصد الصالح العام أو السلامة العامة. والعقاب، بناء على ذلك، لا بد له من أن يناسب الجريمة ولا يناسب حالة المجرم من حيث امكانية الاستفادة من العقاب. وعلى ذلك

---

٢٣ - ان القوانين غير المكتوبة عن هوبز هي قوانين الطبيعة. المرجع السابق (الفصل ٢٦، ص ٣١١ - ص ٣٣٥).

٢٤ - John Locke, **The Second Treatise of Government**, edited by Thomas Peardon, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1952), p.49.

٢٥ - Jean-Jacque Rousseau, **The Social Contract and Discourse On the Origin of Inequality**, edited and with introduction by Lester Crocker, (New York: Washington Square Press, 1967), Book II, Chapter 5, pp. 36-37.

يعارض كل من (هيجل) و (كانت) قضية عقوبة الموت من حيث أن مثل هذا العقاب لا مبرر له على الاطلاق، فهو لا يشفي المجرم أو يشفي فعله الاجرامي. ويؤكد ايضاً أن موت المجرم لا يحمي المجتمع من الإجرام. ان مقتل فرد واحد قام بعملية قتل لا يبرر ضرورة قتله. ويعارض (هيجل) أصحاب نظرية العقد الاجتماعي فيما يخص عقوبة الموت. اذ يرى بعض رواد هذه النظرية أن عقوبة الموت نابعة من العقد الاجتماعي الذي أبرمه الأفراد بينهم كما قرر بذلك كل من (هوبز) و (لوك) و (روسو)، وهو أحد اعلام النظرية التعاقدية، رفض عقوبة الموت بحجة أننا اذا قبلنا هذه العقوبة فاننا نتحول تلقائياً إلى قتلة. وحتى لا نقع في هذا الشرك (اي أن لا نكون قتلة) ونحمي أنفسنا فلا بد لنا من أن نجعل هذا المعيار جزء من العقد الاجتماعي وبذلك فنحن لا نحمي أنفسنا فحسب بل نتأكد من أن لا أحد من أطراف العقد سيموت شنقاً.[٢٦] ولكن معارضة هيجل لاصحاب النظرية التعاقدية فهي نابعة من أنه لا يعترف بوجود عقد مبرم بين الأفراد، وبين الفرد والدولة. أضف إلى ذلك أن هيجل لا يرى أن واجب الدولة حماية الأفراد والسهر على مصالحهم، بل على العكس من ذلك تماماً فان من واجب الأفراد حماية الدولة وطاعة قوانينها، وعلى ذلك يجد هيجل انه لا مانع من أن تفرض الدولة عقوبة الموت على افرادها الذين يخلّون بقوانينها.

وعلى هذا الأساس ينظر بعض الفلاسفة إلى العقاب وضرورته من أجل العدالة بينما يرى آخرون أن العقاب يحقق منفعة المجموع وتحقيق السلامة العامة. وسواء كان الغرض من العقاب تحقيق العدالة والسلامة العامة يبقى مفهوم العقاب عند تحليل مقايسه والعمل بها غاية في التعقيد. فاذا كان سقراط قد التزم في مقياس العقاب الذي نزل به بحجة طاعته للقانون واعترافه بعدالة ما نص عليه القانون، فان آخرين قد رفضوا طاعة القانون غير العادل، فقد اكد القديس اوغسطين وغاندي ومارتن لوثر كينج انهم يرفضون طاعة القانون غير العادل. ومع هذا وذاك فان الباحث هنا لا يرفض ما يقره القانون من عقاب ولكنه يرفض مالا يقره القانون كالتعرض لايذاء النفس أو الجسد والذي غالباً مالا يكون له مبرر على الاطلاق. اذ أنه من حق الانسان أن يعامل كانسان أمام القانون وينال عقاب القانون. واذا حاول الباحث القيام بعملية ربط بين النظريات التي نوقشت في الفصل الاول من هذا الكتاب بحق الانسان في الحفاظ على ذاته من حيث عدم تعرضه للعقاب وضمان ذلك في الواقع العملي، فان النظرة الارسطية وتركيزها على النفس الإنسانية من حيث هي جوهر وجود

٢٦ - المرجع السابق.

الإنسان دون النظر الى الجسد، أو بالأحرى فإن هذه النظرة قد جعلت من النفس الانسانية علة وجود الجسد فالنتيجة الحتمية هي تقسيم المجتمع إلى سادة وعبيد تماماً كالفصل بين النفس والجسد. وعلى ذلك فقد نظر ارسطو إلى العبيد كآلات مملوكة لسادتهم فاقدي الحرية، وبالتالي فهم فاقدو حقوقهم في الحفاظ على ذواتهم وذلك لانه ليس لهم حقوق معترف بها.

وقد يكون في الارادة العملية الكانتية والتي تجمع بين الفعل والفكر قاعدة لضمان حق الانسان في الحفاظ على ذاته. واذا كانت جلة أفعال الإنسان وتصرفاته العرضية غير الحتمية، فان الارادة العملية قادرة على خط طريق لمعالجة حق الإنسان في الحفاظ على ذاته كما سنلاحظ في المحاولات التي ما زالت جارية لاصلاح ما يمكن اصلاحه في هذه القضية عند البحث في العصور الحديثة والمنظمات التي تهتم في قضايا حقوق الانسان.

وأما صراع عواطف هوبز وما ينتج عنها من إرادة مقرونة بالروية والتدبر قد تضمن للانسان الفرد الحفاظ على ذاته دون النظر إلى الحفاظ على ذوات الآخرين. «فحرب الكل ضد الكل» وهي الحالة الطبيعية التي اخذها هوبز بعين الاعتبار لا ينظمها الا العقد المبرم بين الأفراد وصاحب السادة. وعلى ذلك فان صاحب السيادة، على المدى الطويل، هو الذي يمثل القانون الاعلى الذي يحافظ على الجميع. ولكن التطبيق العملي لهذه النظرية يرينا بوضوح أن الحفاظ على صاحب السيادة من قبل الافراد هو النافذ. وهكذا فإن صراع عواطف هوبز تعيد التقسيم الكلاسيكي القديم عند البحث في فئات الناس وتقسيماتهم من حيث الحصول على القوة والشهرة، الأمر الذي يبقي حالة الحرب بينهم.

وقد يكون في الوحدة الكلية الشاملة عند اسبينوزا طريق للحفاظ على الذات الفردية. فإذا اخذنا بعين الإعتبار أن الإنسان كُلّ واحد له حقوق إنسانية، وعلى رأسها حقه الحفاظ على ذاته، فان التناقض بين عنصرين (من يستحق ومن لا يستحق) يمكن ان يؤدي الى تحطيم احدهما للآخر. وعلى ذلك فان الأخذ بالكلية الشاملة قد تذيب وجود المتناقضات بين بني البشر وبالتالي قد ينظر كل منهم الى الآخر نظرة متساوية عند البحث في قضية حق الانسان في الحفاظ على ذاته. ولكن علينا ان نبقي في الأذهان سؤالاً واحداً هاماً وهو اذا كان بالإمكان أخذ هذه النظرية بعين الاعتبار على الصعيد النظري فالى أي حد يمكن ان تكون على الصعيد العملي؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه عند البحث في التطبيق العملي لفكرة حقوق الإنسان عبر العصور المختلفة في الفصول القادمة.

وقد يكون في تجربة كل من (لوك) و (هيوم) مصدراً لتأكيد حق الإنسان في الحفاظ على ذاته. فإن صحت فرضية جون لوك من أنه ليس هناك إطار معين للمعرفة الإنسانية

كأن يكون إطار الدين أو القانون، بل أن منبعها هي التجربة العملية. وفي الواقع فقد لعبت التجربة دوراً هاماً في الفكر السياسي والإجتماعي والإقتصادي منذ عصر النهضة في أوروبا وما تلاه من ثورات منذ القرن السابع عشر. وقد تكون التجربة الأمريكية منذ كتابة دستور الدولة وتأسيس الجمهورية دليلاً واضحاً على التجربة فيما يخص حقوق الإنسان بصفة عامة وحق الإنسان في الحفاظ على ذاته على الرغم من تعثر هذه الخطوات التي ما زالت في طريقها لتحقيق هدف حقوق الإنسان بشكل عام.

والفهم الإنساني الناتج عن الإحساس فيما يؤكده ديفيد هيوم ينطبق الى حد كبير على تجارب المجتمعات الغربية في هذا المجال. فالتفريق بين ما يعتبر حقاً للإنسان وما ليس كذلك يمكن تمييزه عن طريق التصورات العقلية كالتفريق بين تصورنا لإنسان «غارق في الحب وآخر يتحدث عن شعور الحب فقط».

أما (دارون) ونظريته في الإنتخاب الطبيعي فسوف تعيدنا الى قضية صراع الجنس البشري مع بعضه بعضا حتى تكون الحياة والحق والقوة والسمعة والشرف وما الى ذلك من مفاهيم مقصورة على الأفضل والأنسب. واذا كان الأمر مفروض على الإنسان لأن ذلك ما اقتضته الطبيعة، فإن النظرية الداروينية تعيدنا الى القانون ذي الإطار الواحد الذي لا يقوى الإنسان على الخروج منه، وبالتالي فإن قضية استسلام الإنسان لواقع الصراع بينه وبين الآخرين تصبح ضرورة ملحة، وعليه فإن استبعاد التجربة وعدم التقيد بالإطار الدارويني يقودنا حتماً الى عدم البحث في قضية حق الإنسان في الحفاظ على ذاته الا بمقدار ما قررت له الطبيعة ذلك. فالضعيف والمجنون والمعتوه والذين لا يقدرون الحفاظ على ذواتهم ليس لهم من سبيل لذلك. وهذا يعيدنا الي قضية الإسترقاق الذي تحدث عنها توينبي على الرغم من أن استرقاق الإنسان لأخيه الإنسان قد تعارف عليه بنو البشر في مجرى التطور التاريخي، وتنبهوا اليه أخيراً على أنه عمل لا أخلاقي الا أننا نلاحظ بعض المجتمعات في القرن العشرين ما زالت تمارس الإسترقاق وإن إختلفت الصورة الإسترقاقية القديمة.

وحق الإنسان في الحفاظ على ذاته قد يتم من خلال مقايضة آدم سمث وهو ما شكل في جوهرة أساس النظام الرأسمالي. فالنفعية الفردية التي ينشدها الأفراد من خلال تعاملهم معاً ومقايضتهم للأشياء التي يصنعونها وعلى ذلك يمكن بناء قاعدة حقوق إنسانية مؤداها «قايضني بمقدار مقاضيتي لك، أي أعطيني ما أستحق حتى أعطيك ما تستحق». ولكن هذه النظرية التي رسمها آدم سمث في كتابة **ثروة الأمم** لا تروق للمدرسة الماركسية التي تؤمن بأن قاعدة المقايضة السمثيّة لا تجدي نفعاً حيث يؤدي الأمر الى إستغلال طرف للطرف الآخر أثناء

عملية المقايضة كالمقايضة التي تتم بين العامل الذي لا يملك سوى قوة عملة وبين الرأسمالي الذي لا يملك سوى قوة رأسماله، الأمر الذي يسفر عن إستغلال الرأسمالي للعامل وبالتالي فلا مناص من أن يكون هناك طبقتين: احداهما مستغلة والأخرى مستغلة. ومع ازدياد الهوة بين الطبقتين لا بد من الصراع الدامي بينهما. وترى الماركسية إن هذا الصراع لا ينتهي إلا بإيجاد المجتمع اللاطبقي بقيادة الطبقة العمالية (البرولتاريا) ويرى الباحث أن المعضلة الكبرى تكمن في خلق مجتمع الكفالة القائم عل مبدأ «من (ان) كل بحسب عمله ولكل بحس حاجته» الذي يكتنفه شك كبير عند الحديث عن حقوق الإنسان ومنه حق الإنسان في الحفاظ على ذاته. ويلاحظ ان التطبيق العملي لزرع الفكر الماركسي في الدول التي اتخذت من ذلك منهجاً لها ان قضية الحفاظ على الذات كانت وما زالت مقصورة على أولئك الذين في يدهم مجريات الأمور والتحكم بها.

وأما مجتمع ابن خلدون فينص بصراحة على رفعة النسب والعلاقات القرابية التي تحدد ليس حقوق الفرد فحسب بل تحدد تقسيم الأفراد الى «اصيل» و«حقير» واعتماداً على العصبية فإن أهمية الفرد وقيمته في مجتمع ابن خلدون، لا يستمد من ذاته وإنسانيته بل من مقدار عصبيته التي تؤهله الانخراط في المجموعة القبلية. وعلى ذلك فان صراع العصبيات لا تؤدي الا الى مزيد من الشك والريبة بين الافراد وبالتالي فهم في حالة حرب مع أنفسهم تماماً كالحالة الطبيعية عند توماس هوبز، الامر الذي يقف حجر عثرة في سبيل رسم قواعد عامة للحفاظ على الذات الفردية أو الحقوق الانسانية بشكل عام.

- ٣ -

حقه في تقرير مصيره

يجد الباحث عند قضية حق الانسان في تقرير مصيره تداخل متغيرات عدة قد لا يكون الانسان طرفاً فيها. وسوف نركز هنا على المفهوم النظري لقضية مصير الانسان من حيث علاقتها بالادارة الحرة والضوابط التي تقيدها. ونحن هنا ننظر الى المصيرين الفردي والجماعي سواء تمثل المجموع في فئة دينية أو عرقية أو اجتماعية أو سياسية أو ما شابه.

ان قضية الصراع الدائر حول مفهوم حرية الارادة الانسانية يلقي ظلالا على نظرية الارادة نفسها. وكما ان قضية الخيار لها علاقة بقضية الحرية فان للحرية ارتباط وثيق بطبيعة الارادة. ومع هذا وذاك فإن أولئك الذين يؤكدون ان الافراد يستطيعون ان يكونوا أحراراً ينكرون في الوقت نفسه حرية الارادة. وفي ذات الوقت يلاحظ أولئك الذين يفرقون بين الانسان والحيوان بناء على ان الانسان وحده هو الذي يملك ارادة خاصة به.

وفي خضم هذه الاراء المتعارضة والمتصادمة يزداد الامر تعقيداً عند النظر في مفهوم الحرية نفسه وبخاصة لدى أولئك الذين ينظرون الى الارادة من وجهة نظر تحقيق الحرية مما يؤدي بهم الوصول الى نتائج مختلفة. فللحرية تعاريف ومعان متعددة بتعدد وجهات النظر الدينية والميتافزيقية والنفسية والاخلاقية والطبيعية وغيرها. فما تراه الوجهة الدينية حرية تراه نظرة اخرى غير ذلك وهكذا. ولكن الذي يخفف من شدة الوطء هذه، ان هناك شبه اجماع حول مفهوم الحرية الذي يتعلق بالطبيعة أو بالسياسة، بالمعنى الذي يستطيع المرء القيام بعمل ارادي دون أي قيد ولكن المشكلة تتفاقم اذا علمنا ان الفعل الارادي يتبعه بالضرورة حرية عدمية لان حرية الفعل تعتمد على كيفية حدوث الفعل أو كيفية تأثيره على فعل آخر أو يعتمد على أسباب خارجية ساهمت في وقوع الفعل.

مشكلة حرية الارادة تنبع من جوانب عديدة أهمها يمكن ان يقال جانب نفسي وآخر ميتافزيقي. ويلاحظ ان بحث هذه الجوانب يتطلب النظر في قضيتي العلة (السبب) والضرورة. ويمكن التمييز بين العلة والمعلول او الاختلاف بين ما هو محدد مسبقاً أو ما هو تلقائي وعندئذ تكون قضية الحرية قضية ميتافزيقية. أما الحديث عن نوعية الحدث او الفعل الذي قام به انسان بروية وتدبر وادراك فهذا أمر يخص الجانب النفسي، اذ أننا لا نتسائل عن حرية الارادة لدى الحجر أو النبات لأننا نعتقد ان هذه الاشياء فاقدة للحرية وللإرادة الذاتية.

والواقع فان الفرق بين العمل والنظر يظهر لنا متغيراً جديداً لا بد من أخذه بعين الإعتبار. هذا المتغير الجديد هو الذي يربط بين طرفي العمل الناتج عن الفكر. ولكن هذا التتابع لا يتم ولا يكون بغير تصميم أو رغبة في ترجمة الفكر الى عمل وهو المقصود بفعل الربط بين النظر (الفكر) والعمل. ففي **الجمهورية** يقسم أفلاطون النفس الى ثلاثة أقسام: العقل ملكة الفكر والمعرفة، ويمثل القسمان الآخران كل من الروح والشهوة اللذين يقومان بالفعل العملي. ويمثل العقل هنا دور الرئيس الذي يأمر كل من الروح والشهوة (الإحاسيس) ويوجهها. والعقل عندأفلاطون بمثابة القائد الذي يقود عربة لا بد له من القيام بعمل متواز حتى لا يجمح الحصان فتنقلب العربة. ومع ذلك فهو يؤكد أيضاً أن العقل يجد الراحة والهدوء لدى الروح، اذ بغير دعم الروح للعقل فإن الحكمة لا تقوى التأثير على التصرفات الانسانية.[٢٧] والروح هنا أشبه ما تكون بالارادة كما وصفها غيره من الفلاسفة.

يظهر مفهوم الارادة في الترجمة الانجليزية لأعمال أرسطو ولكنه يظهر بشكل أقل من المفاهيم الأخرى كالرغبة والاختيار والغرض والشهوة وذلك من أجل الدلالة للقوى المحركة داخل الانسان من جهة، وللإشارة للعوامل التي تحول الفكر الى عمل من جهة أخرى. وقد اختلف أرسطو عن أفلاطون عندما فرق بين الروح والأحاسيس حيث أنه جعل من الارادة والرغبة عوامل مكونة للشهوة. ويلاحظ أحياناً أنه جعل من الرغبة والشهوة مفاهيم تكاد تكون متساوية، واستعمل أحياناً مفاهيم الاختيار والرغبة عوضاً عن الارادة. ففي كتابه **في حركة الحيوان On The Movement of Animals** يتحدث أرسطو قائلاً: «يتحرك الكائن الحي عن طريق الادراك والغرض والرغبة والشهوة. وكل هذه الوسائل لها علاقتها بالعقل. وللتخيل والاحساس ايضاً علاقة بالعقل بحيث تشكل هذه المجموعة الثلاثية (العنف، التخيل، والاحساس) ملكات للحكم Judgement. ومع هذا وذاك فان الدافع Impulse والارادة Will والشهوة Appetite أشكال للرغبة Desire، بينما يشكل الغرض أو القصد Purpose مظهراً من مظاهر الادراك Intellect والرغبة معاً».[٢٨] ولكنه في كتابه **في النفس On the Soul** نراه يؤكد ان الشهوة هي بمثابة الملكة الوحيدة لأصل الحركة. وعليه فاذا كانت النفس الارسطية مجزأة الى جزء عقلي وآخر غير ذلك فان الرغبة هي من نصيب النفس العقلانية وتكون الشهوة من نصيب النفس غير العقلانية.[٢٩]

---

٢٧ - Plato "The Republic," **In The Collected Dialogues,** In Ibid. Book IV, pp. 661-688. Translated into English by Paul Shorey.

٢٨ - Aristotle, "On The Movement Of Animals," In **Comlete Works of Aristotle,** edited by Jonathan Barnes, (Princeton: Princeton University Press, 1984), Vol. II, pp. 1010-1091.

٢٩ - Aristotle, "On the Soul," In **Ibid.** pp. 641 and after.

ويذهب هيجل Hegel إلى ما ذهب اليه ارسطو من حيث ان الارادة ملكة من ملكات الرغبة أو النشاط القام على العقلانية المناطة بإنسان وحده. ولكن هيجل يذهب الى ابعد مما ذهب اليه أرسطو من حيث مطابقة الارادة للعقل. اذ يرى هيجل أن الارادة انما هي الحرية. وتكون الحرية جوهر الارادة تماما كما يكون الثقل جوهر الجسم. والارادة بلا حرية لا تعني أي شيء على الاطلاق، ولا تعني الحرية شيئاً بغير الارادة.[٣٠]

الا أن كثيراً من الفلاسفة الغربيين قد جعلوا من جوهر الارادة شيئاً آخر غير الحرية. ونظروا الى الارادة على أنها سبب أساسي في الفعل التطوعي الذي يشترك فيه كل من الانسان والحيوان. ويعتقد هؤلاء الفلاسفة أن هناك فريقاً بين حركة أعضاء الجسم منفصلة عن بعضها بعضا ـ كحركة اليد أو الرئة ـ ويبين حركة الجسم كلا متكاملاً والتي لا تقوم الا على الرغبة والتخيل أو التفكير. ويسمي أرسطو أحياناً هذه الحركات «الحركات غير الارادية وغير التطورية». والحركات غير التطوعية عند أرسطو هي حركات تشمل تلك التي يقوم بها الانسان تحت تأثير الخوف كالقبطان الذي لا يجد مفراً من القاء ما في سفينته عرض البحر آملاً في نجاة سفينته ونفسه من الغرق. ويصف أرسطو هذه الحركات بأنها أفعال منفصلة تماماً عن النتائج. أما الحركات الارادية فهي في الغالب تحتوي على صراع الرغبات.[٣١]

ويميز (هوبز) أيضاً بين الأفعال الانسانية من حيث كون احدها حيوي والآخر ارادي. فالحيوي ما تضمن حركة انتشار الدم في الاوصال أو حركة الهضم في المعدة، والفعل الارادي ما اشتمل على تحريك أعضاء الجسم أو الكلام. وتلعب المخيلة دوراً هاماً في اثارة الحركات من خلال الرغبات أو الشهوة التي يتبعها فعل وهو ما نطلق عليه اسم الارادة.[٣٢]

وعلى الرغم من اختلاف المسميات للارادة في الفكر الغربي، وعلى الرغم من الجدل المحتدم بين الفلاسفة حول ذلك الا أن قضية حرية الارادة والارادة الحرة تثير تساؤلاً مهماً: فما هو السبب أو جملة الاسباب وراء حرية الارادة؟ يجيب (جون لوك) على ذلك بأننا لا نستطيع أن نجد جواباً على السؤال، ما الذي يجعل جسماً سبباً في تحريك جسم آخر؟ وكيف تتحرك أجسامنا بفعل ارادتنا؟ واذا استطعنا ان نفسر هذا الأمر فإننا نستطيع، على حد قول لوك، تفسير عملية الخلق.[٣٤]

---

٣٠ - George W. F. Hegel, **Philosophy of Right,** translated with notes by T. M. Knox, (London: Oxford University Press, 1971), Introduction. Pragraph 25-26, pp. 31-32.

٣١ - Aristotle, **On the Movement of Animals, In Ibid.** Chapter 6.

٣٢ - Thomas Hobbes, **Leviathan,** mentioned above, Part I.

٣٣ - None

٣٤ - John Locke, **An Essay Concerning Human Understanding,** mentioned above, Book2, Chapter 7, Section 7.

ان نفي حرية الارادة في الفكر الغربي ينبع من قاعدة عامة مؤداها ان لكل حادث سبب. وفي مجال الافعال الانسانية فان الافعال عامة، سواء ما كان منها طوعياً أو غير طوعياً، لها سبب معين. ولكن الفرق بين الافعال الطوعية وغير الطوعية ان الاولى يقوم بها الانسان بمحض قراره الخاص، بينما تعتمد الثانية على سبب مخالف لقرار الانسان الامر الذي لا ينفي حرية العمل بل ينفي حرية الارادة عند القيام بأفعال غير طوعية. فاذا كان مصدر الحرية غير تابع للارادة ولكن مصدرها الفعل نفسه الذي يرغب الإنسان القيام به، فانه، بناء على رأي الفلاسفة المذكورين، لا خلاف بين الحرية والضرورة، أو بين الحرية والسببية. وهو (أي الفلاسفة) يرون أن الحرية لا تنفذ (تعاق) من خلال أفعال خارجية تجبر الانسان على فعل شيء لا يرغب القيام به.

سوف لا نخوض هنا في جدل أولئك الذين ينفون حرية الارادة وأولئك الذين يؤكدون وجودها، وقد هدفنا من خلال عرض وجهات نظر بعض الفلاسفة الى ربط علاقة ارادة الانسان وحريته بمفهوم حقوقه الطبيعية التي لا تتعارض مع القوانين الهادفة لتحقيق العدالة داخل المجتمع. وتكمن اهمية الارادة الانسانية وحريتها في تحقيق الفعل الذي يريده صاحبه كجزء من كونه انساناً ذا كرامة انسانية. وقد وصف (كانت) في كتابه **العقل العملي** خير وصف لقضية الكرامة الانسانية من حيث كون الانسان «عضو في مملكة تحقيق الغايات التي لا تتم الا عن طريق حرية الارادة».

ويقودنا الحديث عن حرية الارادة الانسانية الى قضية الانسان ومصيره. وينظر الى قضية المصير الانساني عادة من حيث تناقضها مع الحرية الانسانية، وهي ما تشكل في الواقع قصة التراجيديا الانسانية بأكملها. وقد صورت لنا المأساة اليونانية قضية مصير الانسان من حيث أنه شخص يقف على مسرح الاحداث تحركة الاقدار كما شاءت دون القدرة على التحكم بها. حتى أن أبطال المأساة اليونانية، الذين يحاولون رسم خطط لحياتهم، للتحكم في مصائرهم، لا يقدرون فعل ذلك. ولا يقتصر الامر على الابطال فقط بل يمتد ليشمل الآلهة أيضاً والتي لا تستطيع مقاومة القدر.

قضية المصير الانساني تتطلب دائماً ارادة معينة خارجة عن نطاق الطبيعة. ونحن هنا لا نحبذ الدخول في جدل فلسفي حول هذا الامر ولكن الذي يعنينا هنا هو حق الانسان في السيطرة على مصيره من النواحي العملية الواقعية سواء ما كان منها اجتماعياً أم اقتصادياً أم سياسياً. ولكن الذي لا شك فيه هو أن مفهوم المصير الانساني لا يترك خياراً للانسان أو الصدفة أو الحرية في هذا العالم. فالقدر قصة ازالية حارت لها العقول وهي قضية تدخل في

شتى المجالات الانسانية سواء ما كان منها دينياً، عقائدياً، علمياً، أو تاريخيا. حتى أن بعض المفكرين والفلاسفة الذين اعتقدوا بقدرة الانسان على التحكم في مصيره قد عادوا الى قرار الآلهة لإنقاذهم من ورطة التساؤل الكبير ومعضلة الاجابة عنه. فالمؤرخ اليوناني هيرودتس الذي عاد يخبرنا بأن هذا القرار نابع من التنبؤوات الآلهية التي فالمؤرخ اليوناني هيرودتس الذي وجد أن قرار حماية مدينة أثينا كان قرار مبني على حرية الاختيار الانساني عاد يخبرنا بأن هذا القرار نابع من التنبؤات الآلهية التي جعلت من أثينا قوة كبرى. ومع هذا وذاك فقد ترك المؤرخ اليوناني جانباً للفعل الانساني وحريته وقدم الحرية الاثينية على النظرة الفارسية التي تؤمن بالقدر الكامل.

وأما المسيحية فقد أذنت لحرية الاختيار أن تترعرع في أحضان العناية الآلهية. فقد أشاد القديس أوغسطين مثلا الى أن وجود الامبراطورية الرومانية أمر ليس من قبيل الصدفة أو الحظ كما أنه أمر غير مرتبط بالقدر الذي حدث بمعزل عن الارادة الآلهية والارادة الانسانية. ان عظمة الامبراطورية الرومانية، على حد قول القديس أوغسطين « قد حدثت بواسطة العناية الآلهية وبإختيار الانسان وارادته.[٣٥]

واذا كان أحد القساوسة المسحيين قد رأى في العناية الربانية والفعل الانساني أسباباً للافعال الانسانية فقد حاول بعض فلاسفة المعتزلة (إحدى الفرق الاسلامية) الاعلاء من شأن الارادة الانسانية وحريتها أكثر من العناية الربانية بكثير فيما يخص قيام الدول والممالك. فقد رأى الجعد بن درهم أن الارادة الانسانية وليست الارادة الآلهية أو العناية الربانية هي التي أتت ببني أمية وملكها.[٣٦]

ولكن العصور الحديثة التي شاهدت الفلسفتين الهيجلية والماركسية جعلت من الضرورة حاكماً مطلقاً للعملية التاريخية. فقد اعلن (هيجل) ثورة لا هوادة فيها على أولئك الذين اتخذوا من العناية الآلهية سبباً من أسباب تقرير المصير من حيث ان فكرة العناية عند هجيل غير قابلة للادراك. فيرى هجيل أن التطور التاريخي ضرورة يفرضها منطق الاحداث التاريخية فيما يخص الافعال الانسانية. « ان الافراد على حد قول هيجل »، انما هم بمثابة الادوات والاعضاء غير الواعية في عقل العالم الدائم العمل.»[٣٧] وعلى ذلك يرى هجيل ان العنصر

---

٣٥ - St. AUGUSTINE, **The City of God Against the Pagons,** translated into English by William M. Green (Cambridge: Harvard University Press, 1963), Vol. 2, Chapter 5, pp. 133 and after.

٣٦ - محمد جودة، «الفكر السياسي عند المعتزلة»، الفكر العربي (تشرين أول، ١٩٨١)، ع ٢٢ السنة الثالثة، ص ٣٤٤ - ص ٢٦٣.

٣٧ - Hegel, **Philosophy of Right,** Mentioned before, Part 3, Paragraphs 341-352, pp. 216-219.

الاساسي للعقل العالمي يظهر في الفن على شكل حدس أو تخيل Intiution or Imagenation ويظهر في الدين على شكل احساس وفكر تمثيلي، ويظهر في الفلسفة على شكل حرية الفكر. أما في التاريخ العالمي فإن هذا العنصر انما هو تعبير عن حقيقة العقل الواقعية على الصعيدين الداخلي والخارجي.[٣٨] وما تاريخ العقل الهيجلي الا عمل العقل ذاته. ان فعل العقل هو العقل فقط، وعمله ان يجعل من ذاته موضوعاً لوعيه.[٣٩] وعلى ذلك يرى هيجل ان جميع الافعال والاعمال، بما في ذلك افعال التاريخ العالمية وأحداثه التي تتعالى بواسطة الافراد كمواضيع تأكيدية للافعال الواقعية، ولكنهم (أي الافراد) لا يزيدون عن كونهم ادوات حية للعقل العالمي.[٤٠] وعلى ذلك يعتقد هيجل ان بناء الدولة ما هو الا تعبير عن تحقيق الفكرة لذاتها على شكل دولة، وبغير هذا التحقيق فان أي دولة أو أمة، من وجهة نظر اخلاقية، لا تقوى ان تكون كذلك لا في أعين افرادها ولا في أعين الآخرين.[٤١] وعلى ذلك، وحتى تكون الامة أو الدولة أمة أو دولة فلا بد من الزواج وانتهاء بالزراعة، وسواء كان تحقيق الفكرة هذه عن طريق تشريع الهي أو طريق القوة والخطأ، انه حق للابطال في تأسيس دولهم.[٤٢] وعليه يجد هيجل مبرراً للدول المتحضرة في معاملة الدول غير المتحضرة كبرابرة حيث جهلهم بالمؤسسات الناتجة عن تحقيق الفكر لذاته.[٤٣]

والتاريخ عند ماركس والماركسية يحكم بالضرورة. فالتاريخ عند ماركس محكوم بقانون الصراع. فالافراد كأفراد يمثلون قوالب طبقية ذات مصالح خاصة بحسب انعكاس أحوالهم الاقتصادية. فالتطور الاقتصادي عند ماركس يشكل عملية تاريخية. وعلى الرغم من أن الانسان جزء من هذه العملية الا أنه ليس مسؤولاً عن أوضاعه الاجتماعية التي يحاول دائماً تجاوزها. هذا الامر مفروض على الانسان ولا مفر من حتميته.[٤٤]

وعلى هذا الاساس فان الضرورة التاريخية التي يراها كل من ماركس وهيجل والتي يبدو دور الافراد فيها دوراً متوازياً عن الانظار، لا تقوم فيها الحرية الانسانية الا على اساس معرفي. والمعرفة هي مفتاح الحل عند الماركسية. فكلما ازدادت معرفة الانسان بالقوانين الطبيعية ازدادت حريته وكلما قلت معرفته بتلك القوانين قلت حريته وهكذا دواليك. وبذلك فإن أردنا للحرية الانسانية من أن تتحقق فلا بد لها من أن تدخل في المجال المعرفي لقوانين

---

٣٨ - **Ibid,** Paragraph 341, p. 216.
٣٩ - **Ibid,** Paragraph 343, p. 216.
٤٠ - **Ibid,** Paragraph 348, p. 218
٤١ - **Ibid,** Paragraph 349, p. 218.
٤٢ - **Ibid,** Paragraph 350, p. 219.
٤٣ - **Ibid,** Paragraph 351, p. 219.
٤٤ - Karl Marx, **Capital,** (Moscow: Progress Publishers, 1957), pp. 6-7, 10-11, 35-36.

الطبيعة والعمل بمقتضاها. وفي الواقع فإن الذي يطلق عليه «الضرورة العملية» و «الضرورة التاريخية» إنما هو الذي يخضع لقوانين العلة أو السببية، وهي لا تختلف كثيراً عن الضرورة اللاهوتية من حيث مبدأ العلة أو السبب الذي يمكن وراء وقوع الاحداث، وإنما تختلف عنها في العملية التي تؤدي الى نتائج. ولكنها في نهاية المطاف تنكر أي وجود للحرية أو الصدفة. فكل حدث في المستقبل، وسواء كان هذا الحدث في الطبيعة أو في التاريخ أو في التصرفات الانسانية، فانه محكوم عليه مسبقاً بسبب معين ولكنه لم يقدر كما يراه اللاهوتيون، اذ لا يوجد مرشد عقلاني ولا يوجد غرض يراد تحقيقه.

وهكذا وكما انقسمت الآراء حول حرية الارادة فقد انقسمت أيضاً حول قضية المصير. فهل يقوى الانسان على تقرير مصيره؟ يبدو أن الآراء متضاربة حول الامر. ويبدو أن تقرير مصير الانسان لا يظهر حتى في العديد من القضايا كما سنلاحظ عند بحثنا لقضايا الانسان السياسية والاجتماعية والاقتصادية في الفصول اللاحقة. وقبل مناقشة قضية علاقة الانسان بغيره من الأفراد والجماعات أو ما نسميه بحالة «الحرب والسلم» له لا بد من ربط قضية مصير الانسان بالآراء الفلسفية التي طرحت في الفصل الاول من هذه الدراسة.

يبدو أن النفس الارسطية التي تشكل جوهر الانسان وعلته هي العنصر الاساسي في تقرير الارادة الانسانية. ونحن ننظر هنا الى النفس الانسانية التي تلعب دوراً أساسياً ليس في تصرفات الانسان فحسب بل وفي الجوهر عن العرض أي فصل النفس عن الجسم وان كانت هي جوهر الجسم. أما اذا اعتبرنا الجوهر والعرض شيئاً واحداً فالامر يقودنا الى قضية مختلفة تدخل نطاق نظرية وحدة الوجود. وعلى ذلك فان النظرة الارسطية تنفي وجود حرية الارادة وبالتالي فهي تنفي وجود حرية الارادة وبالتالي فهي تنفي حرية تقرير المصير. ولكن التجربة الكانتية وصراع عواطف هوبز والمعرفة الانسانية والفهم الانساني الذي تحدث عنه لوك وهيوم يمكن ان يقيم بناء حرية ارادة انسانية وحرية تقرير مصير كما تمثل الامر في نظرية العقد الاجتماعي عند كل من لوك وهيوم ومشروع السلام الدائم عند كانت. وأما الوحدة الكلية الشاملة عند اسبينوزا فان حرية الارادة وتقرير المصير، بناء على ذلك تؤدي في نهاية المطاف الى التساوي بين الوجود والعدم، فهي سالبة وفي الوقت ذاته موجبة. وبناء على هذه النظرية فالامر يعتمد على أي وجة من الوجوة ينظر الانسان. فاذا كان الله والعالم شيئاً واحداً، بناء على نظرية وحدة الوجود (الوحدة الكلية الشاملة) أي أن العلة والمعلول شيء واحد أيضاً، ويعتمد وجود احدهما على الآخر، فالعالم بحاجة الى الله بقدر ما الله بحاجة إلى العالم، والعلة بحاجة إلى للمعلول، والسيد بحاجة الى العبد تماماً كحاجة العبد الى السيد وهكذا... فاذا

كان الامر كذلك فان حرية الانسان وتقرير مصيره تعتمد على كونها علة حيناً ومعلولة حيناً آخر، الامر الذي يؤدى الى كساد فكري لا يستطيع الانسان بذلك ان يملك تقرير مصيره وفي الوقت ذاته لا يملكه على الاطلاق.

أما دارون ونظريته في الانتخاب الطبيعي فلم تترك مجالاً لقضية حرية الارادة الانسانية أو تقرير مصيره وبخاصة عندما يتعلق الامر بالضعيف من الكائنات الحية التي لا تقوى الا على تقرير انقراضها لتفسح المجال للاقوى والانسب. ولكن مقايضة سمث وسوقه التجاري يجعل للارادة معنى. وعلى الرغم من ان هذهالارادة تحصيل حاصل ولا بد لها من أن تكون الا ان وجودها قد برز لارتباطه بالحاجيات الإنسانية. فنحن نقدم خدماتنا للآخرين طوعاً وبمحض ارادتنا، لا حباً فيهم، ولكن حباً في أنفسنا، وذلك لحاجتنا لذلك.

- ٤ -

علاقة الإنسان بغيره والآخرين
(قضية حربه وسلمه)

لم يتصف قرن من القرون بمثل ما اتصف به القرن العشرون من حيث قضايا الحرب والسلم. فقد شاهد القرن حربين عالميتين الى جانب الدعوة العامة للسلام. ولكن الذي يهمنا هنا هو البحث في قضية حق الانسان في حياة سلمية من خلال رسم علاقات سليمة مع الآخرين، ولذا فقد رأينا موضوع الحرب والسلم على جانب كبير من الاهمية لنضيفه الى قائمة الحقوق الانسانية. فعلى الرغم من الدعوة للسلم العالمي الا أن تاريخ البشرية لم يعرف سوى الحرب. حقاً لقد تحدث سقراط وابعتيتوس عن المواطن العالمي، وشرح كل من ماركوس اوريلوس وزينون والرواقيون، بشكل مفصل، طبيعة المجتمع العالمي، وحاول الاسكندر المقدوني فتح العالم من أجل خلق وحدة بشرية عالمية، وأعجب ڤرجل بتوسع الدولة الرومانية من أجل السلام العالمي، ودعا دانتي الى وحدة العالم المسيحي وامكانية اقامة دولة مسيحية واحدة تجمع بين السياسة والحياة الروحية.(٤٥)

الا ان جملة هذه الآراء لا تحمل على محمل الجد. اذ انه من الملاحظ ان دعوة الانسان الى السلم لا تتم الا من خلال استعداده للحرب بإستمرار، الامر الذي يجعل الباحث في شك من أمر ما ذكر. ومع هذا وذاك فهو لا يقوى الا ان يستمع لمثل هذه الآراء، على الرغم من إيمانه بأن السلم العالمي لا يأتي الا عن طريق الامبراطوريات.

وحتى مع النظام العالمي الجديد القائم على القانون واستعمال الطرق السليمة بدلاً من استعمال طرق العنف الا ان السلم، في هذه الحالة، يكون مقصوراً على أجزاء معينة من العالم بدلاً من شمولة لكل أطراف المعمورة. فقد اقترح روسو في **عقده الإجتماعي** وفي رسالته عن **اللامساواة** ان يجعل من أوروبا قاعدة للسلم والأمن بدلاً من الحروب التي ادمتها، واقترح أيضاً أن لا تدعو أوربا الى السلم فقطبل تطبيقهبحذافيره. وأكد كانت إمكانية وجود سلم عالمي على الرغم من الصعوبات التي تحيق في الأمر. ورأى كانت في كتابه **العقل العملي** أن إمكانية تطبيق السلم نابعة من كونه ضرورة ملحة.

---

٤٥ - See Plato, **Protagoras; Laws, Book I In Platos Dialogues,** mentioned above, pp. 308-352 and 1225-1516 respectively. And see also ARISTOTLE, *zpollylvd,* in his complete works, mentioned before, Vol. II, Book ,, pp. 1986-2000. See sldo zvlthil, **Aeneld,** book II and Milton, **Paradise Lost,** Book I.

تتعلق مناقشة موضوع الحرب السلم بقضية سياسية اجتماعية محورها علاقة الانسان بغيره وعلاقة المجموعات الإنسانية ببعضها بعضا، آخذين بعين الإعتبار أن هناك حقاً لكل منهم (أفراد أوجماعات) في حياة سليمة بعيدة عن الصراع والعنف. ويتركز حديثنا هنا حول فكرة السلام بين الدول أما فكرة السلام في داخل الدولة الواحدة فسوف نتناولها في موضع آخر.

لقد جرت العادة على أن تنظر الجماعات نظرة إزدراء الى الحرب والإعلاء من شأن السلم، وتنظر جماعات أخرى نظرة معاكسة. ويلاحظ عند قراءة الفكر الغربي أن الناس ينقسمون الى مؤيد ومعارض لحق الجماعة في الحرب أو حقهم في السلم. ويعتقد أولئك الذين يؤيدون الحرب أنها (أي الحروب) ضرورة ملحة للجنس البشري فهي على حد قول هيراقليطس «القادرة على فرز الناس الى سادة وعبيد». وعلى الرغم من تأييد فكرة الحرب الا أن الناس مجمعون على وصفها بالقساوة والمرارة والخوف والآلام، ومجمعون أيضاً على عدم قدرتهم من الهروب منها. ويرى قارىء ملحمة هوميروس **الألياذة** وقصة تولستوي **الحرب والسلم** مزيج من المدح والذم في الحرب. فهما ينظران الى الحرب وكأنها فحص للقوة وفرصة سانحة لعظام الرجال أن يظهروا بمظهر الأبطال، الا أنهما في الوقت ذاته لا ينفيان المآسي الناجمة عن الحرب كتمزيق الأجساد والعقول معاً، حتى أن الأمر لا يقتصر على أبناء البشر فقط بل يمتد الى أجزاء من الطبيعة. فانظر الى الفقرة التالية التي يصور فيها هوميروس اضطراب النهر وغضبه من جراء حرب طروادة:

> وأضرم هيفست ناراً تتأجج، فبدات بحرق جثث الموتى المطروحة فوق السهل، ثم جف السهل جميعه كما تجفف ريح الشمال الحقل في الخريف، فيغتبط بذلك القائم على حراثة. ثم عكفت على النهر **فأحرقت** الدرداء، والصفصاف، كما فعلت بكل نبات ينبت في الجداول، أما الأسماك وثعابين الماء، فقد أصابها غم شديد فصارت تدور في الماء هنا وهناك، وقد ضايقتها نفثات هيفست، وهكذا قمعت قوة النهر فصاح عالياً: «ليس من الآلهة من يقدر أن يكون لك كفؤاً، فكف عن ابتلاعي. أما أخيل فله أن يطرد رجال طروادة من مدينتهم اذا شاء. وما شأني وشأن ما بين بني البشر من خصام وعداء؟»[٤٦]

وعلى الرغم من الصورة الداكنة للحروب الا إنها تتمثل في طابع إنساني كما لاحظ تولستوي في قصة **الحرب والسلام**. فقد وجد في حرب سنة ١٨١٢ وأحداثها تعبير عن أعظم حركة إنسانية. فالذين اشتركوا في هذه الحرب وبكل ظروفهم وأحوالهم كانت

٤٦ - هوميروس، **الإلياذة** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٤)، ص ٢٤٠ ـ ص ٢٤١. ترجمها الى العربية عنبر سلام الخالدي.

مشاركتهم نابعة من ارادة حرة. إنهم على حد قوله «أدوات التاريخ الطيعة.»[٤٧]

وأما أنصار السلم وأعداء العنف والحرب فينظرون الى أسباب الحرب الكامنة في شرور الانسان. فيرى القديس أوغسطين عند تفريقه لمدينة الله ومدينة الأرض أن المدينتين قد شكلتا نتيجة لنوعين من الحب: ففي المدينة الاولى يكون حب الافراد فيها لله بينما يكون حب الافراد في المدينة الثانية لأنفسهم. وعليه فإن عظمة المدينة الآليهة من عظمة الله وعظمة المدينة الارضية من عظمة أفرادها.[٤٨] وهو يؤكد في موضع آخر أن سبب الحرب والعنف لا يكمن في طبيعة النفس البشرية بل يكمن في أعمال الانسان الشريرة التي تضعه في مستوى أقل من الحيوانات التي تستطيع أن تتعايش مع بعضها بعضا خلافاً للانسان الشرير.[٤٩]

ولكن هيجل يرى ضرورة في الحرب من أجل الوصول الى السلم. ففي أيام السلم يرى هيجل، اتساع الحياة المدينية وتشعبها مما يؤدي الى ركود افراد المجتمع على المدى الطويل. أما الحرب فهي التي تنمي الافراد وتجعلهم أقوياء، وهؤلاء الذين يعانون من مشاكل داخلية فلا بد لهم من توجيه الانظار الى الخارج عن طريق شن حرب خارج حدودهم. ويعتقد هيجل أن الدولة ليست أفراداً مستقلة، بل هي مجموعات مستقلة تختلف علاقاتها مع بعضها بعضا، بحيث تنظر كل منها الى ذاتها على حده بأنها الأفضل والأحسن والأقوى. ويرى هيجل أن المصلحة الخاصة لكل دولة هي أعظم قانون يحكم الدولة ذاتها ويتحكم في علاقاتها مع غيرها من الدول.[٥٠]

---

٤٧ - Lev Tolstoy, **War and Peace,** mentioned above, p. 359.

٤٨ - St. Augustine, **City of God,** mentioned before, Book XIV, Chapter XXVIII, p. 405.

٤٩ - Ibid. Book XIV, chapter XI, p. 323.

٥٠ - G. W. F. Hegel, **Philosophy of History,** mentioned before, p. 297.

يعلق كارل بوبر Karl Popper في كتابه **المجتمع المفتوح وأعدائه** على عبارة هيجل المنوة عنها بما يلي: ان الحكم الوحيد للدولة انما هو تاريخ العالم. وان المقياس الوحيد على الدولة في مجرى التطور التاريخي انما هو أفعالها الناجحة، اذ يقود هذا النجاح الدولة الى التوسع والإنتشار، وهو الحق الذي يحمي قوة الدولة وعظمتها. وهذه هي نظرية أفلاطون وهيجل. فالدولة عند هيجل هي عبارة عن التحقيق الفعلي للفكرة، والفكرة عبارة عن الروح الأخلاقية الواعية ذات الإرادة الحرة. وعلى ذلك فإنه لا يوجد أي فكرة أخلاقية متعالية عن الدولة. وعندما لا تتفق إرادات الدول مع بعضها بعضا، فإن خلافاتها لا تحل إلا أنها عن طريق العنف والحرب. ويمكن أن تدخل الدول في إتفاقات مع بعضها إلا أنها في وضع أرفع من هذه الإتفاقات (فهي في حل من التخلي عنها في أي وقت تشاء)، وعلى ذلك فلا يوجد حكم آخر نحكم فيه على الدولة إلا من خلال عظمتها التاريخية والتي لا تظهر إلا من خلال هدفها وهو ان تكون منتصرة دائماً من خلال التناقضات الوطنية بين الدول من أجل السيطرة على العالم، وبذلك تتحقق الروح العالمية ويكون التاريخ هو المحكمة الوحيدة التي يحق الحق ويوجده. ويرى بوبر Popper ان فـفربر Freyer يلتقي مع هيجل في هذه النقطة حيث يرى أن هناك نغمة حادة في التاريخ ومن يملك القوة يملك تلك النغمة، ومن يخطىء في ذلك يدفع الثمن باهظاً، ومن أراد أن يصوب نحو هدف معين عليه أن يعرف كيف يستعمل البندقية. ويؤكد (بوبر) ان هذه الأراء والأفكار هي في النهاية أراء وأفكار (هيراقليطس) تبرهن ان البعض آلهة والآخرين مجرد رجال، وذلك عن طريق تحويل الآخرين الى عبيد والآلهة الى سادة، وعلى ذلك يرى (بوبر) ان لا فرق بين الحرب التي نستعد لها أو الحرب المفروضة علينا، ولكن الفرق الوحيد هو في النجاح والخروج من

واذا نظر هيجل الى الحرب كضرورة تاريخية حتمية لا بد منها في مجرى التطور التاريخي للانسان، فإن ميكافيلي Machiavelli ينصح اميره بأن لا يكون لديه هدف آخر سوى الحرب. ويعتقد ميكافيلي أن ضعف الأمراء السابقين كان نتيجة اصغائهم لصوت السلم وليس استعدادهم للحرب مما أدى الى تحطيم إماراتهم. فعلى الأمير أن لا يغيب عن ذهنه الحرب والإستعداد الدائم لها على الإطلاق، حتى وإن سمح لنفسه بأن يتغاضى عن أمور أخرى. ويضيف ميكافيلي الى ذلك بأن على الأمير حتى عندما يفكر بالسلم عليه أن يفكر بالحرب بشكل أكثر والإستعداد لخوض غمرها. ان الأمير الذي يفكر في السلم فقط يخطىء خطأ كبيراً يدفع ثمن ذلك الخطأ باهظاً.(٥١)

حلبة الصراع بكل إنتصار. ويرى (بوبر) ان (هيزر) Halser .[1] مؤلف كتاب **العبودية: أساسها البيولوجي وتبريراتها الأخلاقية Salvery: Its Biological Foundation and Moral Justification** المنشور سنة ١٩٢٣ يعتقد أنه اذا أردنا الدفاع عن أنفسنا فلا بد من وجود مهاجم عدائي دائماً، واذا كان الأمر كذلك فلماذا لا نكون نحن المهاجمون؟

ويرى بوبر إن أراء هيجل وبخاصة عندما تنظر الى النتائج الأخلاقية للعملية. بعبارة أخرى فهو (بوبر) يعتقد أن العملية نتاج الروح التسليطية اذ أن هناك صفات متعددة من الشجاعة. وفي الدول المتحضرة تعتبر الشجاعة في أن يعطي الإنسان نفسه كلياً للدولة أو الأمة ينتمي لها ويعد الفرد من أحد أعضاء المجموعة.

وبذلك لا تكون الشخصية الفردية الواحدة على درجة كبيرة من الأهمية ... المهم في الأمر أن يكون الفرد مكملاً للجنس البشري ... وعلى ذلك فلا تظهر العدائية ضد الأفراد بل تظهر ضد الجماعات (ممثلة بالحرب الشاملة)، وقد دفع هذا الفكر الى إختراع السلاح، فلم يكن اكتشاف أدوات الحرب بطريقة الصدفة ليس الا، وبنفس الطريقة يتحدث هيجل عن اكتشاف أدوات الحرب وبنفس الطريقة يتحدث هيجل عن اكتشاف السلاح وأدوات الحرب وكيفية حاجة الإنسانية لذلك. وهذه القضية الهيجلية مشابهة للقضايا التي أثارها كل من كافمان E. Kaufman وبينز E. Banse وماكس شلر Max Scheler الذين وجدوا في الحرب ضرورة وذلك لنمو الدول وتطورها. أو الدعوى التي نادى بها لنز .Lenz في كتابه **العرق أو مبدأ القيمة The Race and thw Principle of Value** حيث يقول:ـ اذا كان هدف الإنسانية، الأخلاق الا نكون واقفين في الجانب الخاطىء؟ ويضيف لنز، علينا .أن لا نفكر بأن على الإنسانية أن تلعن الحرب، بل على العكس من ذلك اذ علينا أن نفكر بأن تلعن الحرب الإنسانية.

ويتبنى بوبر قضية كولاني Kolani الذي اعتمد بوبر على مصادره التي أشار الى بعض منها أعلاه، بأن علينا اذا أردنا أن نكون متحضرين فعلاً أن نوافق على أن الحرب شر.

For more details see Karl Popper, **The Open Society and Its Enemies,** (New York: Harper and Row, 1962), Vol. II, pp. 66-72.

٥١ ـ يقول ميكافيلي ناصحاً اميره: «...وانظر الى المبارزات وأعمال الصراع التي تقتصر على القلة من المتبارزين والمتصارعين، تجد أن الإيطاليين يتفوقون في القوة والمهارة والذكاء أما عندما نصل الى موضوع الجيوش، فإننا نرى الإيطاليين فاشلين فيها، وهذا ناجم بالطبع عن ضعف القادة، ذلك لأن الذين يعرفون لا يطاعون. وكل إنسان يتوهم نفسه عارفاً، عالماً ... وفي خلال الحروب التي نشبت أبان العشرين سنة الماضية، وحيثما وجد جيش إيطالي خالص، برهن هذا الجيش على فشله، كما وقع في تاو وكابو والإسكندرية وجنوا .... واذا أراد بيتل النبيل، تبعاً لذلك، أن يحذو حذو أولئك العظام الذين أنقذوا بلادهم، فعليك قبل كل شيء، كأساس لأي مشروع من مشاريعك، أن تحيط نفسك بقواتك الخاصة، اذ لا جيش أكثر إخلاصاً وصدقاً، وقدرة على القتال مثل هذا الجيش» .... انظر في نقولاي ميكافيلي، **الأمير** (بيروت: دار الأفاق، ١٩٨٥)، ط١٢، ص ١٩٩. تعريب خيري حماد.

وبمثل نصيحة ميكافيلي فإن كلياس الاكويني ينحو نحو نفس الطريق الذي سلكه ميكافيلي كما يظهر من خلال محاورة القوانين لأفلاطون. فالعالم في نظره مجنون لأنه لا يعقل أن لا يكون الناس في حالة حرب دائم مع بعضهم بعضا، وأن أي مدينة فهي دائماً في حالة حرب مع المدن الأخرى. ان الذي يتحدث عنه الناس ويطلقون عليه سلماً ما هو الا هراء.[٥٢]

والواقع فان كلا من أفلاطون وأرسطو يتفقان على أن الحرب من صميم واقع الأشياء ولكنهما يعتقدان بأن حالة الحرب ما هي الا حالة انتقال من حال الى آخر. فلا يوجد أحد عند أفلاطون ينظر بإستمرار الى حالة الحرب وفي الوقت ذاته يستطيع أن يكون رجل دولة ومشرع للسلم من أجل الحرب أو مشرعاً للحرب من أجل السلم. والحياة الانسانية عند أرسطو مقسومة الى قسمين: راحة أو عمل. حرب أو سلم، ولا بد من وجود الحرب للوصول الى السلم، كما أنه لا بد من وجود العمل لتذوق معنى الراحة وعلى الناس أن يكونوا قادرين على العمل وفي الوقت ذاته قادرين على الحرب، ولكن توفر الراحة والسلم أفضل وأجود من توفر نقيضهما.[٥٣]

أما عن علاقة الافراد داخل المجتمع الواحد فإن غياب الإنسجام بينهم يؤدي الى حرب أهلية Civil War. ان السلم بين الحاكم والمحكوم هو نتيجة طبيعية للنظام المنسجم بين واضع القوانين وبين المطيع لها. ان الأفراد وسلمهم داخل المجتمع، على حد قول القديس أوغسطين وتوماس الأكويني، نابع من سلمهم مع أنفسهم الذي يؤدي الى أمن وإستقرار الأنظمة الداخلية للمجتمع. وبذلك فإن الأمن والإستقرار يعني إشباع الحاجات الإنسانية داخل المجتمع. إن غياب الحاجات الضرورية للإنسان في مجتمعه يفسر انخراطة في العنف من أجل السلم.

وعلى النقيض من هذه اللحمة الإنسانية السببية ذات العلاقة بين تأمين الحاجة وما ينتج عن عدم تأمينها يرى (هوبز) أن الحياة عبارة عن حالة حرب دائمة في الزمان. ويفرق (هوبز) بين الحروب الطاحنة بين الدول وبين حالة الحرب التي خبرها الإنسان في الحياة الطبيعية، إذ كتب يقول:

> لا تشتمل الحرب على المعارك الحربية فقط، بل تمتد لتشمل انخراط الإنسان في التفكير في حالة الحرب زمنياً عندما تتقمص ذات الإنسان روح الحرب. وبهذا يمكن التفكير في الحرب من ناحية زمنية صرفة

---

٥٢ - Plato, **Laws**, BMOOK I, mentioned above.
٥٣ - Aristotle, **Politics**, Book V, mentioned before.

باعتباره جزء من حالة الحرب كما هو الحال بالنسبة للطقس. فالذي يفكر في المطر لا ينظر الى بعض القطرات أو الزخات منه، بل يفكر فيه على مدى أيام جملة واحدة، تماماً كما يفكر المرء في الحرب أيضاً. فليس فعل الحرب هو الذي نفكر فيه ولكننا نفكر في الحالة العقلية والزمنية له. وحيث أنه لا يوجد نقيض لهذه الحالة، فإن نقيضها (إن وجد) يعتبر فترة سلم.[٥٤]

وفي الواقع فإن هوبز لا يستثني من حالات السلم خلافات الأفراد، ولكنه يستثني الخصام أو اللجوء الى القتال لحل الخلافات. وهو بذلك لا يختلف كثيراً عن ميكافيلي الذي وجد أن لا سبيل لتحقيق السلم إلا عن طريقتين لا ثالث لهما: تطبيق القوانين أو إستعمال العنف. والطريقة الاولى هي طريقة الإنسان أما الطريقة الثانية فهي طريقة الحيوان. ويصر هوبز على أن الطريق الوحيد لحل معضلة «حرب الإنسان ضد الإنسان» من خلال تأسيس مجتمع الرفاه من خلال القوانين التي تؤمن الإستقرار.

ويمكن القول بناء على ذلك، إن الإنسان، ومن خلال تطبيقه للقوانين، فإنه قادر على إلغاء حالة الحرب التي يتحدث عنها (هوبز). والواقع فإن هوبز ينكر ذلك بحجة إن حالة الحرب دائمة مع الإنسان حتى في ظل الدولة والقوانين. إذ يعتقد أن أصحاب السيادة من الملوك والأمراء، وبحكم إستقلاليتهم، فإنهم دائمي الخوف من بعضهم بعضا، وعليه فهم يكرسون جل وقتهم في إعداد الجيش وإختراع الأسلحة وبث عيونهم داخل وخارج حدودهم الأمر الذي يتعلق بحالة الحرب الدائمة.

والواقع فإن هذه الحالة التي يصفها (هوبز) حالة مقبولة لدى معظم كتاب السياسة والسياسيون. ويلاحظ قارىء لوك أنه يميز ثلاثة أصناف في الحالة الطبيعية: الحالة المستقلة أو الفوضوية، وحالة الحرب التي تسودها القوة بغير سلطة لفض الخلافات بين الأفراد، وحالة المجتمع المدني الذي يقوم على طاعة القوانين التشريعية. ويصف لوك المجتمع الأخير بأنه حالة سلم دائم وكامل لأفراد المجتمع. وتنعدم حالة الحرب في مثل المجتمع المدني بواسطة القوانين الكفيلة بحل خلافات الأفراد.[٥٥]

اذا كان جون لوك قد وضع الأفراد بحكم السلطة وحكم القانون، في حالة الطبيعة الاولى ليست كحال المجتمع المدني الأمر الذي يؤدي الى الوقوع في حال الحرب اذا لم يستطع الأفراد الذين يعيشون في الحالة الطبيعية تسوية خلافاتهم بتحكيم القانون، فإن النتيجة الحتمية

---

٥٤ - Thomas Hobbes, Op. cit. Part I, chapters 13 and 14, pp. 183-217.
٥٥ - John Locke, **The Second Treatise,** mentioned before, p. 44 and after.

لذلك هي تشوية الخلافات عن طريق القوة. وبذلك لا يختلف لوك عن هوبز في أن الحكام والأمراء والملوك المستقلين في حالة الطبيعة الاولى في حالة سلمية بل أنهم دائماً في حالة سلم وحرب. وعلى ذلك يمكننا أن نفسر طبيعة التحالف بين المجتمعات.

ولكن روسو Rousseau يرى خلافاً للنظرة الهوبزية في أصل الحرب. فهو يرى أن جذور الحرب لا تكمن في طبيعة العلاقة بين الفرد والفرد الآخر بل في طبيعة العلاقة بين دولة ودولة أخرى. وحيث أن هذه الدول في حالة الطبيعة الاولى فإن هذه الأوضاع تجبر الدول على الدخول في حروب مع بعضها بعضا.[٥٦]

أما النظرة الهيجيلية في عدم قدرة الدول أن تتعامل سلمياً مع بعضها بعضا لا تنبع من أن هذه الدول تعيش في حالة الطبيعة الاولى بل هو يؤكد ضرورة أن تظل كذلك طالما أنه لا يوجد قوة أقوى من الدول ذاتها. وعلى ذلك فإن هيجل يرفض النظرة الكانتية التي ترى إمكانية قيام سلام دائم عن طريق عصبــة من الأمم قادرة على حل النزعات. وحجة هيجل في ذلك أن الفكرة الكانتية تتضمن إتفاق بين الدول قائم على مبادىء أخلاقية أو دينية أو أي شيء من هذا القبيل، ولكن القضية تعتمد على سيادة الدولة وإرادتها ونظرتها المتعالية لغيرها من الدول. فعند ظهور اي خلاف بين إرادات الدول فالأمـر لا يحل إلا عن طريق الحرب كما ذكر سابقاً. ولكن (كانت) يرى إمكانية الخلاف بين الدول عند غياب «دستور سياسي عالمي» أو في حالة غياب دولة عالمية، فالحرب عندئذ حالة لا مفر منها. ويؤكد كانت إن العلاقات بين الدول كالعلاقة بين شعوب لا تحكمها قوانين مما تجعلها في حالة حرب مع بعضها بعضا، وحتى تتخطى الدول هذا الحال عليها تبني وحدة واحدة من خلال إتحاد دولي عالمي الأمر الذي يؤدي الى حال من السلم الدائم. هذا الإتحاد الدولي لا بد له من أن يقوم على دستور ثابت وإلا دعا الأمر الى الإنفصال والعودة الى حال الحرب من جديد.

قد تكون في التجربة الأمريكية مثال على مشروع كانت. فقد نظر الدستور الأمريكي الى ضرورة إيجاد «وحدة متكاملة» أكثر شمولاً من مواد الإتحاد الكنفدرالي الذي جمع الولايات الثلاثة عشر في رابطة أقوى بقليل من التحالف أو المعاهدة. فقد أجمع مؤلفو الأوراق الفدرالية The Federslist Paper ضرورة قيام إتحاد فدرالي ليحل مكان الكنفدرالية الضعيفة. اذ يؤكد هاملتون Hamilton إنه اذا إنفصلت الولايات عن بعضها بعضا فسوف تؤدي النتيجة الى صراع دموي بينها. ويقرر في مكان آخر إنه لا يوجد فكرة أسخف من فكرة العصبية أو التحالف بين الولايات المستقلة. وقد يكون في التجارب الأوروبية القائمة

٥٦ - Rousseau, **The Social Contract,** op. cit., Book II, chapter X, pp. 51-54.

على المعاهدات مثلاً حيا لذلك، اذ لا يستطيع أحد الإعتماد على الوثائق التي لا تخضع لقوة عليا وهو بذلك لا يرى في تحقيق السلم بين الولايات إلا من خلال الإتحاد الفدرالي.(٥٧)

إن الجدل حول الدولة العالمية الواحدة، كإحدى الأسباب الرئيسية في إحلال السلم العالمي قد ذكر من قبل فلاسفة ومفكرين كثيرين. وكان بعضهم مفصلاً ومسهباً في الأمر كما جاء على لسان دانتي في **الكوميديا الإلهية** أو في **مشروع السلام الدائم** (لكانت) وذكره البعض غير مفصل كما هو الحال عند هوبز ولوك وروسو وأصحاب الأوراق الفدرالية، وعلى ذلك فالسلم العالمي وحق الإنسان فيه قد لا يكون إلا بوجود دولة عالمية لم تتحقق بعد وقد لا تتحقق على الإطلاق. وقد عبر دستوفسكي في الكتاب الخامس الأخوة كلامازوف Kalamazov Brothers عن مرارة ومعاناة الإنسان في فشل تحقيق الدولة العالمية. وقد أكد على أنه بالرغم من ظهور دول قوية وعظيمة إلا أنها كانت دول تعيسة لأنها كانت تشعر في قرارة نفسها بالحاجة الى إتحاد عالمي.

اذا كان الفكر الغربي قد تراوح بين مؤيد ومعارض لفكرة الحرب من حيث الضرورة والعدم أو من حيث القدرة على إلغائها أو عدمه فقد يكون من المناسب في هذا الصدد البحث في الفكر الإسلامي ونظرته الى قضية الحرب والسلم.

لم يكن الصراع وإستعمال العنف جديداً في المنطقة التي شاهدت الدعوة الى الدين الإسلامي، فقد اعتادت القبائل العربية على صراع بعضها بعضا. وأتى الإسلام ليوحد القبائل المتصارعة ويوجه طاقاتها خارج الحدود لنشر الدعوة الإسلامية. كل دولة تقوم من أجل نشر دين سماوي أو عقيدة من العقائد أو فكرة سياسية إجتماعية معينة كالديموقراطية أو الإشتراكية لا بد وأن تكون دائمة التوسع. والدعوة الإسلامية كانت من هذا القبيل حيث سعت الى نشر الدعوة الإسلامية حتى وإن اضطرت لإستعمال العنف، وبالفعل فقد عقد المسلمون العزم بعد توطيد دولتهم في المدينة على القيام بفتوحات إسلامية متخذين من قضية الجهاد وسيلة لإعلاء شأن الدين الإسلامي من أجل بناء دولة عالمية، ولكن الجيوش الإسلامية لم تستطيع السيطرة على أجزاء العالم المعروف انذاك فهزمت في أوروبا سنة ٧٣٢م وتوقفت عند نهر السند في الشرق. وعلى ذلك فقد إنقسم العالم في نظر المسلمين الى قسمين: دار الإسلام ودار الحرب. ويتضمن القسم الاول الأراضي الخاضعة للدولة الإسلامية وما يقطنها من المسلمين أو من أهل الذمة الذين رضوا دفع الجزية، بينما تشكل الثانية أي أرض أخرى والتي غالباً ما

---

٥٧ - Hamilton, et.al. **The Fedralist Papers,** introduced and indexed by Clinton Rossiter, (New York: New American Library, 1961), see Nos, 3, 5, 6, 15, 18, 02, 24, 33, 34, 60, 64, 70-78, and 08.

تسمى بأرض الكفار. ويفترض هذا التقسيم، على الصعيد النظري على الأقل، إن دار الإسلام في حرب دائمة مع دار الكفر، والمطلوب من دار الإسلام القيام بعملية تبشيرية لإقناع الكفار بأن يتحولوا الى مسلمين، فإن رفضوا الدخول فعليهم دفع الجزية، وإن رفضوا ذلك فلا بد من قتالهم. والقتال في هذه الحالة هو ما أطلق عليه مفهوم الجهاد وهو الإدارة القادرة على تحويل مجتمع غير مسلم الى آخر مسلم.

ويستند مفهوم الجهاد الى بذل الغالي والنفيس في سبيل الله. قال تعالى: «هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم، تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون يغفر لكم ذنوبكم ويدخلكم جنات تجري من تحتها الأنهار ومساكن طيبة في جنات عدن، ذلك الفوز العظيم».[٥٨] ولا يقتصر الجهاد على المشاركة في القتال فقط بل يمكن بمشاركة الدعم المالي أو الإقناع بالحجة، أما القصد من وراء الجهاد فهو النجاة والحصول على رضى الله وطاعته وطمعاً في جنته. وحيث أن الإسلام والكفر لا يلتقيان ولا يتعايش أحدهما مع الآخر، فإن واجب الخليفة المسلم أن يحارب الكفار حتى يشهدوا «أن لا اله إلا الله». والجهاد في الإسلام حرب دائمة ضد غير المسلمين، وعلى المسلمين الإشتراك بها. يقول مجيد خدوري في ذلك:

> وثمة عنصر جامع شامل في الإسلام يوجب على كل مسلم قادر أن يسهم في نشر الإسلام. وفي هذا يكون الإسلام قد جمع بين عناصر من اليهودية وعناصر من المسيحية وكون منها شيئاً لم يكن في أي من هاتين الديانتين، هو الدولة النموقراطية الإلهية القائمة على أساس إمبريالي. ولم تكن اليهودية دينا تبشيرياً، لأن اليهود يعتبرون أنفسهم شعب الله المختار، فالحرب المقدسة عندهم هي للدفاع عن الدين وليس لنشره. أما المسيحية فهي منذ ظهورها دين خلاص، ولم تكن دين دولة. حتى عندما ارتبطت بالسياسة، بقيت الكنيسة والدولة متباعدتين. غير أن الإسلام يختلف عن هذين الدينين إختلافاً جذرياً، اذ جمع بين ازدواجية شمول الدين وشمول الدولة. وقد لجأ الى وسائل سلمية وأخرى عنيفة في سبيل تحقيق هذه الغاية. ولما كان الإسلام ديناً عاماً فقد وحد بين قلوب جميع المؤمنين داخل العالم الإسلامي، كما أن ميزته الدفاعية الهجومية أوجدت حالة دائمة من الحرب ضد العالم الخارجي.[٥٩]

الأفكار الغربية والإسلامية الداعية للحرب أو المعارضة لها يغلب عليها الميل الى الحرب

---

٥٨ - الصف، ١٠ - ١٢.
٥٩ - مجيد خدبوي،الحرب والسلم في شرعة الإسلام (بيروت: الدار المتحدة، ١٩٧٣)، ص ٩١ - ص ٩٢.

بحجة الوصول الى السلم سواء كان ذلك عن طريق إيجاد الدولة العالمية أم غيره. والواقع الملاحظ أن محاولات الإنسان الدينية والفكرية والسياسية والحربية لم توجد دولة واحدة او عالماً يخلو من شرور الحرب. ولكن السؤال الجدير بأن يجاب عنه هو هل هناك حق للإنسان (كفرد أو كمجموعة) بالثورة والحرب ضد الآخرين. وللإجابة على ذلك تنظر مرة أخرى الى النظريات التي تعرضنا لها في الفصل الاول من هذا البحث. ويبدو من الملاحظة العامة أن الطبيعة ثائرة على ذاتها باستمرار وذلك من أجل التجديد والتغيير، ويبدو أن ابن الطبيعة (الإنسان) ثائر بإستمرار أيضاً سواء رضي بذلك أم لا، وسواء كان له حق في ذلك أم لا.

مما لا شك فيه أن للإنسان حقاً في حياة سلمية ولكنه لسبب أو لآخر، يفرض على ذاته الدخول في حرب مع غيره وكأن حالة الحرب أصبحت إحدى حقوقه. ومع تسليمنا بأن الظلم لا بد له من أن يرفع لإحـلال العدل مكانه، سواء كان ذلك عن طريق العنف أو عن طريق السلم الا أن غموض الإنسان وتعقيد حياته قد لا يجعله قادراً على فهم حل قضاياه سلمياً فيلجأ الى إستعمال العنف لا حلال السلم، ولكن بعد أن يكون قد دفع ثمناً باهظاً لحالة السلم. أضف الى ذلك تنبع الصعوبة في تحديد موقف الإنسان نحو الظلم والعدل يقرر ما اذا كان الفعل الذي يقوم به عادلاً أو ظالماً. فمن يقر بالتفرقة العنصرية بسبب اللون أو الجنس أو اللغة مثلاً؟ ومن يقر بأن العبد يظل عبداً لأن الأمر درج على ذلك؟

قد تبرر النظرة الأرسطية في كون النفس جوهر الإنسان في إستعماله للعنف كتصحيح لأوضاعه الإجتماعية والإقتصـاديـة والسيـاسيـة اذا أخـذنـا بعين الإعتبـار أن النفس الإنسـانيـة واحـدة، ولكن أرسطو أنكر المساواة الإجتماعية السياسية بين بني البشر الأمر الذي جعله يعترف بضرورة الحرب والعنف. وهذه النظرة الأرسطية مغايرة للنظرة الكانتية التي جعلت من التجربة الإنسانية أساساً لكي يتعلم الإنسان منها بناء مجتمع يخلو من الشرور. وأما هوبز وصراع عواطفه فقد جعل من الحرب أمراً مستمراً. وقد تقضي الوحدة الكلية الشاملة السبينوزية على العنف والحروب وتأكيد حق الإنسان في حياة سلمية. أما دارون وإنتخابه الطبيعي فهي قضية ترفض السلم بأي شكل من الأشكال. وقد توطد مقايضة سمث ونظرته التفائلية حياة إنسانية سلمية مستقرة إلا أن مجريات الأمور التاريخية تشير الى عكس ذلك، ولكن هذا لا يعني أن المحاولات الإنسانية ستتوقف عند هذا الحد بل قد تتعرف الإنسانية على قواعد وقوانين توصلها الى شاطىء الأمان، وسنلقي مزيد من تفصيل ذلك في الجزء اللاحق.

- ٥ -

حقه في التغيير السلمي

اذا كان للإنسان حق في السلم والحياة في مجتمع يخلو من العنف فإننا نستطيع أن نقرر بناء على ذلك حقه في التغيير الإجتاعي والإقتصادي والسياسي. ولا يقصد بالتغيير هنا عن طريق الثورة والعنف، حيث إننا نعتقد أن العنف لا يولد إلا العنف، وإنما نقصد بالتغيير ذلك التحول والإنتقال من حال الى آخر بطرق سلمية صرفة حتى وإن أطلقنا اسم «الثورة» أحياناً على معنى هذا التغيير. حقاً إن ذكر مفهوم «الثورة» يشير دائماً الى استعمال العنف وأراقة الدماء. فالتمرد الألماني في القرن الخامس عشر وتمرد كروموبل في القرن السابع عشر والثورات الفرنسية والأمريكية في القرن الثامن عشر والثورة الروسية في القرن العشرين قد شاهدت أراقة الدماء، ولكنها جميعاً كانت تهدف الى التغيير. وقد درج الفكر الغربي على ربط مفهوم «الثورة» بمفهوم «العنف».

الثورة التي تعنينا هنا هي التغيير عن طريق معارضة القانون وعدم الخضوع له دوم استعمال العنف. وقد نظر كثير من محللي الثورة والعنف الى المنهج الذي استعملته غاندي Ghandi أو مارتن لوثر كينج Martin Luther King للتخلص من الإستعمال البريطاني في الهند أو أحقاق حقوق المشاركة السياسية للسود الأمريكين في الولايات المتحدة الأمريكية. وعلينا أن نتذكر في هذه الحالة أن التغيير الناجم عن عدم طاعة القانون الذي تقره الحكومة المركزية أو عدم الإنصياع لقانون تعارفت عليه الأكثرية قد لا يكون سبباً أساسياً وراء الوصول الى الهدف من وراء التغيير بقدر ما تكون الظروف الدولية أو المحلية مواتية لذلك. وقد يتسائل الكاتب فيما اذا كانت طريقة غاندي في التغيير هي التي، أدت الى إستقلال الهند أم أن الظروف الدولية الجديدة بعد الحرب العالمية الثانية وضعف بريطانيا العسكري هو الذي ساهم مساهمة فعالة في إنهاء الإستعمار البريطاني أم كلا العاملين معاً؟ والواقع فإن هذه قضايا ليس المقصود الإجابة عنها هنا بل بالأحرى لتذكير القارىء بأن هناك عوامل عدة تلعب أدواراً في عملية التغيير السلمي.

نظر أرسطو للثورة والتغيير كنتيجة للعنف أو للخداع. وفي الحالة الاولى يتضمن العنف الألم الجسدي أما الثاني فيعتمد على تقبل المخدوعين للأمر الجديد، ولكن المحصلة النهائية لكل منها هي حالة من الحرب. وكنقيض للقسوة أو عدم طاعة القانون فقد رأى مؤلفوا

الأوراق الفدرالية إمكانية التحول والتغيير دونما أي عنف. ويلاحظ أن طبيعة الدستور الامريكي ومرونته التي تسمح بالتغيير السلمي عن طريق اضافة مواد جديدة تخدم روح العصر مع إستمرار وجود كل ولاية من الولايات بشكلها وضمن حماية كل جمهورية منها بطلب من الحكومة الفدرالية ضد أي عنف داخلي.(٦٠)

ولكن حديث أرسطو عن الثورة أو التغيير اللاعنفي لا يشير على الإطلاق الى وجود دستور يسمح بإضافات الى بنوده. فقد يكون التغيير الأرسطي نتيجة عرضية لزيادة سكانية أو نتيجة الصدفة البحته كما حدث في أعقاب الحرب الفارسية حيث أدى ذلك الى قتل عدد من النبلاء أو عندما تتحول الدولة الى ديموقراطية نتيجة تبني دستور معين أو عندما يزداد الأغنياء عدداً وتتحول الدولة الى دولة الأغنياء من العائلات الثرية الحاكمة.(٦١)

أما جون لوك وتوماس هوبز فإنهما يعتقدان بأن أي رفض للسلطة السياسية القائمة بعد العقد تعتبر ثورة دموية. إن الذي يرفض بنود العقد بين الحاكم والمحكوم عند هوبز يعيش في حالة حرب. وأكد لوك على أن من يدخل في عقد مع غيره للحفاظ على أمنه وإستقراره وملكيته وينقض ذلك فإنه يسلخ نفسه من العقد المبرم ويدخل في حالة حرب مع غيره.

وعلى الرغم من إستعمال مفهوم الثوري بالمعنيين الأرسطي والهوبزي إلا أن الباحثين في الأمر يفرقون بين الثورة والتطور التدريجي بحيث يعتمد الاول على إستعمال العنف بينما يتضمن الثاني الإنتقال من حال الى آخر سلمياً. وبالمعنى الأول تحدث المنشور الشيوعي الذي التغيير الثوري فيه على الطبقة أو الحزب المعارض ولكنه إمتد ليشمل البرجوازية في القرن الثامن عشر والتي وقفت أمام قوة الرأسماليين. فلم تقتصر الثورة الفرنسية على الصراع بين من يملكون وبين من لا يملكون بل إمتدت لتشمل الصراع بين الرجوازية من جهة والبرجوازية من جهة أخرى.

وتعتبر وثيقة إعلان الإستقلال الأمريكي وثيقة ثورية. فقد جاء على لسان موقعيها أنهم سيعمدون لإستعمال العنف والثورة للقضاء على الظلم الذي حاق بالولايات الثلاثة عشر الأمريكية نتيجة للسياسة البريطانية. ولكن إعلان الإستقلال الأمريكي من وجهة النظر الماركسية، يختلف إختلافاً كبيراً عن الثورة الفرنسية من حيث أنها كانت ثورة سياسية بينما كان إعلان الإستقلال الأمريكي ثورة إقتصادية. إن التفريق بين السبب السياسي والآخر الإقتصادي يكاد يكون تعبيراً جديداً في الفلسفة السياسية الحديثة.

---

٦٠ - انظر المادة الثالثة من الدستور الأمريكي، البند ٣-٤، وانظر في **الأوراق الفدرالية**، سبق ذكرها، وخاصة الأرقام ٤٣، ٦٩، ٧٤.

٦١ - Aristotle, Politics, mdentioned /bove, Book II, chapter 12 and bool V, capter 4.

ولكن هذا لا يعني إن القدماء قد أغفلوا الفرق بين الغنى والفقر في أحداث التغييرات الإجتماعية. فلقد أدرك كل من أفلاطون وأرسطو أهمية الصراع الطبقي الذي أولاه ماركس أهمية كبرى. فقد لاحظ أفلاطون وأرسطو أن صراع الأغنياء والفقراء بقصد سيطرتهم على القوة السياسية. ويلاحظ الناظر الى ثورات المدينة اليونانية إنها كانت بين أولئك الذين يملكون والذين يملكون شيئاً قليلاً. أما ثورة هيلوتس Helots في إسبارطة Sparta فقد كانت ثورة بين العبيد وسادتهم. والواقع فقد كان الصراع دائماً بين طبقات من الناس ينتمون لفئات إقتصادية معينـة. فالطبقة الأقل غنى والديموقراطيون كانوا دائماً، وما يزالون، يشكلون ثورات سياسية بمعنى محاولة تغييرهم للقوانين أكثر من تغييرهم للأوضاع الإقتصادية حتى وإن كان تغيير القوانين يتضمن تغيراً إقتصادياً وسياسياً. وقد أخبرنا أرسطو إن الرأي السائد في أحداث التغييرات كان نتيجة الملكية، ولكن المساواة في الملكية، وإن خفف الصراع بين فئات المواطنين، إلا أنها لا تشكل العامل الوحيد في الثورة والتغيير.[٦٢]

أما فيما يخص ثورات العبيد ضد أسيادهم فإن نجاح هذه الثوارت يهدف الى تغيير القوانين ولكان في إعتقاد المحدثين أنها ثوارت إقتصادية وسياسية. وبهذا المعنى تحدث آدم سمث عن النقلة من الزراعة الى الصناعة على أنها فعل ثوري إقتصادي محض، ومع هذا فإن ماركس، وليس سمث، الذي الصق الإقتصاد بالثورة.

وفيما يتعلق بقضية العنف الذي يلازم الثورة والتغيير فالماركسية واضحة في ذلك، اذ يصعب نقل المجتمع من وضع رأسمالي الى آخر إشتراكي شيوعي دون ثورة وصراع تقودها الطبقة العمالية. وتشجع الماركسية قيام أي عمل ثوري ضد الأنظمة الإجتماعية والإقتصادية والسياسية عن طريق الطبقة العمالية التي تحكم بدكتاتورية لتثبيت الأوضاع الإقتصادية والسياسية الجديدة. هذا الأمر يقودنا للحديث عن العنف الموجه للدولة. فإذا كانت النظرة الماركسية تهدف الى تحقيق المجتمع اللاطبقي بقيادة دكتاتورية البروليتاريا فهل يعني هذا زوال الدولة وتوقف الثورات؟ إن الإفتراض القائم على عدم وجود الطبقات يعني بالضرورة غياب الثورة لأنه لا يوجد طبقة تحل مكان غيرها إلا اذا إعتبرنا الطبقة العمالية وممارساتها الدكتـاتـوريـة طبقة متميزة عن بقية الطبقات الأمر الذي يعارضه الفكر الماركسي. ولكن إحتمال وقوع الصراع ليس بين الطبقة العمالية وعامة الناس فحسب بل بين قادة الطبقة ذاتها.

يرى أرسطو أن أي ثورة من الثورات التي تقصد الى تغيير شكل الدولة تعمد الى تغيير طبقة بأخرى كالإنتقال من الديموقراطية الى حكم القلة أو حكم الإرستقراطية، أو الإنتقال

---

٦٢ - Ibid, BOOK V, chapter 7.

من حكم الطغاة الى حكم الأغنياء بلا فضيلة، فإن ذلك يعني أيضاً تغيراً في الدستور. ولكن مثل هذا التغيير ليس من الضروري أن يتم عن طريق إستعمال العنف. والواقع فإن الدساتير الحديثة يتم بواسطتها إنتقال شكل الدولة من وضع الى آخر دون إستعمال العنف. فالدستور الأمريكي مثلاً يعتبر علاجاً طبيعياً لأي إدارة سياسية عقيمة من خلال التمثيل الدستوري، أي من خلال تغيير الأشخاص في السلطة. وقد يكون هذا السبب الذي حدى بأرسطو إعتبار ظهور الدساتير في المدينة اليونانية حدث ثوري للغاية.

ان الحق في التغيير لا يظهر جلياً في الفكر الغربي. ولكننا نلاحظ التركيز حول أسباب التغيير وطرق علاجه. فالمساواة عند أرسطو هي هدف الثورة والتغيير. وعلى الرغم من ذكر أرسطو لعوامل أخرى تؤدي للثورة والتغيير إلا أنها جميعاً تدور حول المساواة والعدل. ويناقش أرسطو في الكتاب الخامس من السياسة الأسباب التي تؤدي للثورة وكيفية علاج ذلك، ولكنه لا يبحث بأي شكل من الأشكال عن تبرير الثورة أو التمرد. ولكن توماس الأكويني يوجب الثورة إن وجد الحاكم الظالم حتى وإن أدى ذلك الى حرب أهلية قد تقوض الوحدة الوطنية. وحيث إن حكم الطاغية لا ينشر العدل لكافة أفراد المجتمع بل لنفسه ولفئة من أنصاره فالحق كل الحق للأفراد في الثورة والتمرد، إلا اذا ثبت أن إستمرار الوضع كما هو عليه أقل ضرراً من الثورة والتغيير. ونظر جون لوك نظرة مساوية لنظرة الأكويني. فاذا تمادى الحاكم في سلطته وإستعملها بطرق غير قانونية، يرى لوك، فإن الحاكم في هذه الحالة قد وضع نفسه في حالة حرب مع شعبه. ويلاحظ أن إعلان الإستقلال الأمريكي قد نظر الى الأمر نظرة مشابهة لكل من لوك والأكويني، اذ إعتبر الثورة والتمرد حقوقاً طبيعية كالحياة والحرية وتحقيق السعادة. ولا بد للدولة من تحقيق هذه الحقوق والا فعلى الشعب تغيير نظام الدولة السياسي. ويقول الإعلان:

> ان الدول التي أسست منذ وقت طويل يجب أن لا تتغير. ولكن عندما يشعر شعبها بالظلم والطغيان... فإن الثورة لا تكون حق من حقوقهم فحسب بل واجب من والواجبات عليهم تغيير نظام الدولة السياسي وإحلال الجديد لصالح أمنهم واستقرارهم.[٦٣]

ويميز هيجل نوعين من التمرد: التمرد ضد العدو الخارجي للدولة والتمرد ضد الدولة الواحدة. ويعتبر النوع الثاني أن التمرد جريمة لا تغتفر لأنه تمرد ضد الفكرة الواحدة وضد المطلق الذي يمثل الدولة.

ويلاحظ إن الذين ينكرون الخروج على الدولة من أمثال هيجل وكانت (الا لعمل

٦٣ - See The Declaration of Dependence of the United States of America.

أخلاقي) وهوبز (الا للحفاظ على دولة الرفاه) فهم لا يعارضون أولئك الذين يبررون الثورة والتمرد وحق الأفراد فيها. وكذلك الحال بالنسبة للمؤيدين أيضاً فإن لديهم عناصر لا تؤيد التبرير فالأكويني مثلاً وعلى الرغم من تبرير الخروج على الدولة فإن ذلك لا يكون بقصد الوقوف ضد الحاكم الا اذا كان هناك ظلماً فادحاً. وأما موقعوا إعلان الإستقلال الأمريكي ومع تأكيدهم للحق في تغيير النظام السياسي غير العادل الا أن التغيير المقصود لا يزيد عن إضافة بنود جديدة للدستور. اذ يلاحظ من قراءة **الأوراق الفدرالية** إن كاتبيها لا يعترفون بحق الثورة والتمرد ضد دستور الولايات المتحدة الأمريكية.

واذا كان الأمر كذلك في الفكر الغربي فإن الفكر الإسلامي قد إنقسم حول نفسه فيما يخص الثورة والتمرد. اذ يرى أهل السنة والجماعة، ان على المواطن الانصياع لطاعة الحاكم حتى وان كان ظالماً. فقد أكد أبو يوسف في كتابه **الخراج** بأن الخليفة راع يقود غنمه، وان كان الخليفة ظالماً أو شريراً فهو من غضب الله، وعليه فلا يجب أن يقابل غضب الله بالثورة بل بالإستسلام.[٦٤] ويرى ابن حنبل ضرورة طاعة الدولة وعدم الخروج عليها، وحتى اذا أمر الخليفة في أن يعصي الخالق فعلى المحكوم أن يطيع ولا يثور، ولا يشجع الفتنة بأي شيء سواء كان قولاً أم عملاً. ولكن مثل هذه النظرة يعارضها الشيعة الذين اعتبروا الجهاد ضد المسلمين (غير المؤمنين) هدفاً عظيماً. وسوف نعود لتفصيل ذلك عند البحث في الدولة الإسلامية لاحقاً.

وعلى ما تقدم يمكن القول بأن النظريات التي تعرض لها الفصل الأول من حيث ماهية الإنسان وإختلافه عن غيره من المخلوقات تنقسم حول قضية حق الإنسان في الثورة والتمرد وتغيير واقعه. فالإنسان كإنسان يتمتع بملكات عقلية وبدنية، وسواء كان جوهره النفس الأرسطية أو تشكله التجربة الكانتية أو توحده النظرة السبينوزية أو يتحكم فيه صراع العواطف الهوبزية أو تتحداه قضية الإنتخاب الطبيعي الدارونية أو يستحسن مقايضة آدم سمث أو يعذبه الإسترقاق والإستعباد الذي تحدث عنه توينبي أو يستهويه صراع ماركس أو يحنو حيناً ويتمرد أحياناً على قبلية ابن خلدون فمما لا شك فيه أن للإنسان مطالب وإحتياجات اذا لم تلبى فإنه يجد في الثورة والتمرد مبرراً لعمله وبالتالي فإنه يعقد العزم على أن يكون هذا التمرد حقاً من حقوقه.

---

٦٤ ـ ابو يوسف، الخراج (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٩).

- ٦ -

حقوق أخرى

قد لا نحتاج الى إضافة قائمة جديدة عن الحقوق الإنسانية الى جانب ما ذكر في الأجزاء السابقة من هذا الفصل. فالإعتراف، نظرياً على الأقل، بحق الإنسان في الحياة وحقه في تقرير مصيره، يعني ذلك أن له حقوقاً مدينية وقانونية وإجتماعية وإقتصادية وسياسية. والواقع فإن الأمر يتعلق بالنظام السياسي، اذ أن كثيراً من الأنظمة السياسية تقر وتعترف بحق الإنسان في الحياة ولكنها تنكر عليه حقه السياسي، أو حقه في المشاركة السياسية على النمط الذي يريده النظام السياسي وينكر حقوق التملك وهكذا. وأود تذكير القارىء هنا بأن المقصود بالحقوق الأخرى هي الحقوق الإجتماعية والإقتصادية والسياسية. وهي تلك التي تتضمن حقه في أن يكون عضواً في مجتمع وحقه في بناء أسرة وحقه في الحصول على عمل وسكن وحقه في التعليم وأشياء ضرورية أخرى. وقد اعتبر جون لوك مثل هذه القضايا حقوقاً طبيعية جمعها في عبارة واحدة «الحق في الحياة والحرية والملكية». وحتى يحيا الإنسان فلا بد من حصوله على الضرورات من مأكل ومشرب ومسكن وملبس وبيئة صحية وصحة جسمية، وحتى يكون حراً فلا بد من مجتمع مدني يضمن هذه الحقوق بواسطة القانون الذي يشارك في وضع سياسته العامة، والمقصود بالملكية ان تتاح له الفرصة في التملك. وحتى يضمن الإنسان هذه الحقوق فلا بد من الأمن والإستقرار والحياة المدينية والحقوق السياسية من أن توضع موضع التطبيق العملي. وعلى ذلك فقد كانت مقولة (لوك) المشهورة «لا ضريبة بدون تمثيل سياسي».

ومهما يكن من أمر فإن حجر الزاوية عند بحث قضية حقوق الإنسان هو الإنسان نفسه، فبغيره لا يكون هناك حقوق. واذا كنا قد تحدثنا في الفصل الاول عن بعض النظريات التي تحدثت في الإنسان وطبيعته، واذا نظر الفصل الثاني في الحقوق الإنسانية التي لا بد لها من أن تكون، فإن الفصول التالية ستحاول البحث في كيفية ضمان هذه الحقوق في فترات زمنية وحضارات فكرية معينة، وذلك لنتعرف على الشوط الذي قطعه الإنسان ليصل الى درجة مقبولة من إحترام ذاته والمحافظة على حقوقه.

الفصل الثالث

حقوق الانسان في التاريخ

...' وكما جاء على لسان هايمون (Haemon) في مسرحية انتجوني (Antigone) لسوفيكليس: «أن مدينة لا رأي فيها الا لرجل واحد ليست مدينة، ولا يكفي أن يتحول الصراع إلى مناقشات منطقية الا حيث تقدر قيمة الاختلاف في الرأي وتباح المعارضة، وعلى ذلك فاننا نستطيع ان نحرف قول بليك (Blake) ونقول: ان المدينة من حيث نظامها الداخلي، مكان يثبط همة الحرب البدنية ويشجع الحرب العقلية... **فليس** من قبيل المصادفة اذن أن أكثر من مدينة تاريخية بلغت ذروتها في حوار يلخص كامل تجربتها في الحياة، ففي سفر أيوب نرى القدس، وفي مؤلفات أفلاطون وسوفيكليس نرى اثينا، وفي كتابات شكسبير ومارلو ودكنز نرى لندن في عصر الملكة اليزابث. والحوار التمثيلي إلى حد ما اكمل رمز، وكذلك اكبر مبرر لحياة المدينة وللسبب نفسه فإن اعظم إمارة تكشف عن اخفاق المدينة وعن انعدام وجودها كشخصية اجتماعية هو عدم وجود تحادث فيها ـ وهذا لا يستتبع حتماً أن الصمت يخيم على المدينة، اذ أنه لا تقل عن ذلك الأصوات العالية التي تصدر عن جماعة تردد الالفاظ نفسها في تطابق مبعثه الرعب وان اتسم بالرضى والارتياح. وان صمت القبور لأعز وأكرم من لغط الأصوات في مجتمع لا يعرف التفرد ولا المعارضة المنطقية، ولا يعرف التعليق الساخر، ولا التباين المثير، كما لا يعرف تصارع الآراء، ولا الروح المعنوية اليقظة. إلا أن مثل هذه الدراما لتنتهي على وجه التحقيق بفصل ختامي مفجع.

Lewis Mumford, **City In History,** (New York: Harcourt Brace Javanovich, 1961), pp. 117-118.

والاقتطاف اعلاه مأخوذ من الترجمة العربية لابراهيم نصحي (القاهرة: الانجلو، بلا تاريخ) ج/١/ص ٢٠٩-٢١١.

- ١ -

تمهيد

يهدف هذا الفصل الى النظر في قضايا حقوق الانسان التي تحدث عنها الفصل الثاني وتطورها في بعض العصور والحضارات التاريخية وبخاصة تلك التي يتوفر عنها معلومات.

وليس الغرض من هذا الاضطلاع هو البحث في هذه الحضارات بشكل مفصل اذ أن التفصيل ليس مكانه هنا، ولكن الهدف من وراء ذلك هو رصد ورسم صورة لعملية التغيير التي حدثت في الأفكار الإنسانية التي دعت إلى حقوق الإنسان وتطبيقاتها العملية وذلك لمعرفة امكانية ضمان تطبيق هذه الحقوق عملياً على المدى الطويل. ويحاول هذا الفصل أيضاً بحث امكانية الإجابة عن السؤال: هل كان هناك بالفعل شيء يطلق عليه حقوق الانسان؟ واذا كان الأمر كذلك فما هي الاداة أو الأدوات التي تحفظ تلك الحقوق؟ واذا لم تكن أفكار حقوق الإنسان قد دخلت حيز التطبيق العملي فما هي الأسباب التي دعت لذلك؟ أضف إلى ذلك أن الهدف الأهم من وراء هذا هو أن نتعلم درساً عن كيفية مسار قضية حقوق الإنسان في حقب زمنية مختلفة آملين التعلم منها بالمستقبل.

- ٢ -

نقطة الانطلاق

قد تكون قضية الخوف التي يعاني منها الإنسان منذ أن وجد على سطح البسيطة عاملاً هاماً، إن لم يكن أساسياً، في دفع الانسان للحياة مع الآخرين، بغض النظر عن كونه اجتماعياً كما أكد ذلك أرسطو وابن خلدون وغيرهم. وقد وجد لويس ممفورد L. Mumford في اجلال الإنسان القديم للموتى عنصراً حيوياً دفعه الى «البحث عن مركز ثابت للاجتماع» وبالفعل فإن من عرف الاستقرار هم الموتى، فغالباً ما ترك انسان العصر الحجري موتاه في مكان تحت رمز معين يعود اليه كلما أراد مناجاة أرواح أجداده، أثناء تجواله طلباً للطعام. وقد يكون في الأمر غرابة أن نبدأ رحلتنا لبحث قضية حقوق الإنسان من القبور والكهوف وذلك ليس لأنها المؤشر الأساسي للحضارات فحسب بل انها مصدر الهام قضية حقوق الانسان التي يتساوى فيها الكبير والصغير من أفراد بني البشر.

واستأنس الإنسان الانسان وبنى معه تجمع سكني بعد أن دجن الحيوان وزرع الأرض وبدأت حياة الاستقرار عنده بعد أن كان معرضاً للهلاك أثناء تجواله لجمع غذائه. ويخبرنا الأركيولوجيون أن بناء الانسان لقريته كان بفعل الطمأنينة والبعد عن الخوف كما يدل على ذلك بناء سياجها الواقي ومساحاتها المخندقة وحجار مبانيها الضخمة وأبواب بيوتها الصغيرة. ففي داخل سياجها يستطيع أطفال القرية من اللعب بأمان، وتكون الماشية في منأى عن خطر الذئاب والفهود، ويغني سور القرية عن يقظة الحراس باستمرار، وأضحى هدف الانسان في بقائه وتوالده.

واذا كان سور القرية وحراسها قد كفل الأمن للأفراد القاطنين بها الا أنهم لم يكونوا

بمنأى عن الحيوانات الكاسرة والمفترسة التي لا تفتك بالانسان فحسب بل تحطم المزروعات والمحاصيل، الأمر الذي دعا فريقا منهم (معظمهم صيادون) إلى مطاردة هذه الحيوانات خارج حدود القرية والفتك بها. وقد لا يكون من قبيل الصدفة أن تكون القوة السياسية قد تركزت في يد أولئك الصيادين الأقوياء. ولكن لويس ممفرد يجد ان القوة السياسية كانت دائماً في يد مجلس شيوخ القرية، «فأصول قواعد السلوك والحكومة والقانون والعدل كانت موجودة في مجلس شيوخ القرية... ويبدو أن هذه الأداة البدائية من أدوات الحكم كانت من خصائص المجتمعات القروية في كل العصور. ولقد بلغ من خطورة شأن هذه المنظمة أنها تركت طابعها على كل القصص الدينية ونشاط الأداة الحكومية في مدن بلاد ما بين النهرين، اذ أنه الى بعد ذلك بألاف السنين كان لا يزال في بابل مجلس للآلهة على نمط القرية العتيق»[١].

واذا كانت الهيئة الحاكمة تتصف بذلك فان الذي لا شك فيه أن أقوياء المجتمع كالصيادين مثلا الذين كفلوا أمن واستقرار المجتمع بعد مطاردتهم للكاسر من الحيوان قد دار في خلدهم بأن لا يكونوا، على الأقل، جزء من التركيبة السياسية الحاكمة، على الرغم من احتراسهم لكبير السن صاحب الخبرة الحياتية الواسعة. ومما لا شك فيه أيضاً أن التحاسد والتبرم كان جزءاً من السياسة العامة للصيادين الأقوياء كما يتمثل الأمر في الرسومات التي كشف عنها علماء الآثار والتي تصور رجالاً يحملون أقواساً مصوبة نحو بعضهم بعضاً. فالصياد الماهر يطارد الحيوانات بالليل بينما يهجع الرعاة ليلا مع خرافهم كان لا بد من أن يقطف ثمار انتصاراته هذه بخضوع الآخرين له. وقد يكون هذا أول معلوماتنا عن الحياة السياسية والاجتماعية في المجتمعات القروية البدائية، الأمر الذي حول الصياد القوي الى ملك مهاب الجانب. ولعل هذه الفترة البدائية الأولى كانت تتسم بالعطف من جانب الرئيس واحترام من جانب المرؤوس. ومع تقدم الحياة السياسية تبدل الأمر ودخل جانب القسوة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم بحيث أدى إلى تقويض فكرة الحقوق البشرية التي تعارف عليها المجتمع البدائي.

وقد لعب الراعي دوراً مكملاً لدور الصياد، فاذا كان الصياد يلحق الهزيمة بالحيوانات الكاسرة كان الراعي يحافظ على خرافه التي يسمنها ويعدها للطعام. ويلاحظ أن الصياد والراعي يقومان بدور قيادي يساهم في حفظ أمن المجتمع واستمرار بقائه. فالصياد يؤمن الجاني الهجومي الخارجي بينما يقوم الراعي بتامين الغذاء. ويتطلب هذا الدور القيادي أناس

---

١) لويس ممفرد، المدينة عبر العصور، ذكر سابقاً، الترجمة العربية، ص ٣٣ - ص ٣٤.

يقدمون الطاعة والولاء. بيد أن التغيير السياسي فيما بعد أدى إلى تغيير مسار كل من الصياد والراعي بالنسبة لدوره القيادي. يقول ومفرد في ذلك:

> بيد أن مهنة الصياد قد رفعت من شأن الرغبة في السيطرة وحولت في النهاية مهارته في قتل ما يصيده إلى تلك المهنة المنظمة تنظيماً كبيراً، مهنة تكوين الجيوش وسفك الدماء، على حين أن مهنة الراعي اتجهت نحو كبح جماح القوة والعنف واقامة قدر من العدالة يتسنى للكل عن طريقه، ولو كان اضعف أفراد الجماعة، أن يتمتع بالحماية والرعاية. ولا شك في أنه عندما تكونت في النهاية أقدم المجتمعات الحضرية كان الاكراه والاقناع، والاعتداء والدفاع، والحرب والقانون، والقوة والحب، قد رسخت جميعاً في الأسس التي قامت عليها هذه المجتمعات. وعندما ظهرت الملكية، أصبح سيد الحرب وسيد القانون سيداً للأرض كذلك.[٢]

وعليه يمكن أن يقال أن النزاع قد بدأ بين الجماعات عندما أصبحت وسائل السيادة محصورة في يد الجماعة القوية والتي سخرتها الوقوف أمام مطالب الضعفاء الذين لا يملكون سوى تقديم الطاعة والولاء. حقاً أن «حرب الكل ضد الكل» الذي يتحدث عنها توماس هوبز قد نظمت لا على شكل فردي بل على شكل جماعي كالحال بين طبقة النبلاء وطبقة الفلاحين، الأمر الذى أدى الى العنف أن يأخذ مجراه في التاريخ الحضاري للانسان وذلك من أجل أن تصبح أوضاع طبقة ضد أخرى.

والتغيير الاقتصادي وما واكبه من تطور في وسائل الانتاج الزراعي، وبعبارة أخرى فان انتقال العصور الحجرية القديمة الى الحديثة وخلاصة التطور العام فيهما أدى إلى وجود المدن التي كفلت، على حد تعبير ارسطو، الاكتفاء الذاتي لساكنيها. وبالفعل فإن المدينة التي أصبحت مركز التجارة والصناعة والاكتفاء الذاتي واختراع الأساليب المريحة للانسان قد امتد أثرها لتخلق جواً من القسوة والعنف. وظهرت أهمية العمل في ايجاد رئيس ومرؤوس وظهر عامل الكفاح والسيطرة والسيادة والقهر كعامل جديد لم تعرفه حياة القرية الهادئة. فقد تحول الزعيم المحلي في القرية الى ملك شامخ في المدينة، وأصبح هو الحارس الديني للمعبد ومصدر الحكمة والرشاد والصواب إلى جانب أنه لا يمثل القوانين الالهية فحسب بل هو من نسل الالهة أيضاً. وعلى ذلك فقد أصبح أهل المدينة تابعين للملك الشامخ واصبحت القرية تابعة للمدينة اذ أصبحت حياتهم تدار من قبل موظفي وعسكري ومدني وجباة ضرائب المدينة المسؤولون جميعاً أمام الملك بشكل مباشر.

---

٢) المرجع السابق، ص ٤٢ من الترجمة العربية.

وقد امتزجت السلطة الملكية الاقتصادية والاجتماعية والدينية مع بعضها بعضاً في بداية الأمر ولا يعلم أحد كم استغرق من وقت حتى بدأت الفوارق بينها في الظهور. اذ لم يكن هناك في البداية طبقات أو وظائف معينة مقصورة على أفراد معينين فالزعيم قد يكون إلى جانب كونه زعيماً فهو طبيب وساحر وفلكي ورجل دين وهكذا حيث أن جميع هذه الأعمال كانت متداخلة معاً. ومع تطور المدينة أصبح في المجتمع طبقية مميزة تسيطر على الطبقات الأخرى وعندها ادعى الملوك والزعماء على أنهم يستمدون سلطانهم من مصادر الهية حيث أصبحوا حلقة الوصل بين السماء والأرض، وبذلك امتزجت السلطتان الدينية والزمنية كما كان الأمر في الحضارات القديمة كالسومرية والآشورية والبابلية والمصرية القديمة والصينية والهندية واليابانية وغيرها.

هذه الأوضاع الجديدة خولت للحاكم صلاحية الانفراد بالسلطة من جهة واسترقاق الآخرين من جهة أخرى. ولم يقتصر الاسترقاق على جماعات أخرى بل امتد الأمر ليشمل طبقات بأكملها داخل مجتمعه، وعلى ذلك فلم يكن هناك حق إنساني الا ما يقره الحاكم فقط. ويمكن بناء على ذلك تفسير ظاهرة الحرب والسبي والقتل والتدمير حيث أن كل ملك من الملوك يطمح في مزيد من القوة المادية والمعنوية والتي لا يتم الحصول عليها الا بمقاتلة الآخرين أو قتلهم أو سبيهم والاستيلاء على ممتلكاتهم ووسائل انتاجهم. هذا الوضع العام أدى الى وجود أقلية حاكمة مدجنة بالسلاح على حساب الكثرة التي غالبا ما تحرم من حقوقها الآدمية التي أشار لها الفصل السابق. فاذا كان ظهور الملك الحربي قد حقق الأمن لنظامه الملكي أولاً ولحاشيته ثانياً وعسكره في الدرجة الثالثة إلا أنه فرض نظاماً قاسياً لرعيته. ففي بلاد ما بين النهرين مثلا كان الارهاب هو السمة العامة للمجتمع، وقد بلغت أعمال الوحشية ذروتها في شخص آشور بانيبال ملك آشور، وتضاعفت مظاهر القسوة هذه ووصلت الذروة «في عهد متأخر كعهد حمورابي (حيث) كانت نصوص القانون الذي اشتهر به تحتوي على قائمة من الذنوب لا حصر لها، وكثير منها طفيف، لكنها كانت تستوجب العقاب بالموت، أو بالتشويه عملاً بالنص الحرفي لمبدأ العين بالعين والسن وبالسن...»[٣]

ولكن القضية الجديرة بالملاحظة هنا في البحث في الأسباب التي تدعو إلى الارهاب في منطقة أكثر من غيرها وهي عوامل لم يغفلها الآركيولوجيون والانثروبولوجيون والمؤرخون والتي من أهمها قسوة الطبيعة. ففي بلاد ما بين النهرين للطبيعة قسوة بالغة تتمثل في فيضان الانهار غير المتوقع والذي يدمر محصول الفلاح بينما يمثل النيل سلاسة الحياة وسهولتها حيث

٣) المرجع السابق، ص ١٤٩ من الترجمة العربية.

يعرف الفلاح المصري أوقات الفيضان، الأمر الذي يؤدي الى استغلال المحاصيل الزراعية على خير وجه، وبالتالي يؤدي الى حياة الأمن والاستقرار. ويمكن تفسير القسوة الانسانية كنتيجة للقسوة الطبيعية في بلاد ما بين النهرين ونقيض ذلك في وادي النيل من خلال الضغط والارهاب الذي أدى الى وحدة الأقاليم في المنطقة الاولى بينما أقيمت وحدة الاقاليم في وادي النيل على المنفعة العامة التي تجنى من مياه النيل.

وازدادت الحياة قسوة مع ظهور الملكية الفردية وتقسيم الناس الى اغنياء وفقراء. والواقع فإن الحياة البدائية لم تعرف الملكية الفردية بل كان الناس جميعاً ملكاً للارض ولم يكونوا هم أنفسهم مالكي الأرض. ومع الزيادة السكانية والتجمع البشري حول المعبد في المدينة أصبحت ملكية الأرض تابعة للمعبد والاله المتمثل بالقائد بالاضافة الى أن الأفراد أيضاً كانوا ملكا للمعبد، الامر الذي ارتبط في الذهن أن ملكية الأرض ومن عليها هي من نصيب صاحب السيادة المطلقة، ولم يجر تقسيم للملكية الا عندما بدأ الحكام يوزعون هباتهم للمقربين منهم. ولم تظهر حقوق الملكية بتفاصيل شرعية الا في الألف الثاني قبل الميلاد، اذ يلاحظ قارىء تشريعات حمورابي تفصيلات حول الملكية وحق نقلها واعارتها وما الى ذلك وقد ازدادت حقوق الملكية مع تقسيم العمل وظهور الطبقات في المجتمعات المدنية حتى أن القوانين المشرعة لا تتوانى في ايقاع اشد العقوبات على أولئك الذين يعتدون على هذه الحقوق.

والواقع فان هذه الأوضاع الجديدة هي التي شكلت دائماً العامل الأساسي في افساح المجال لظهور رجل يتربع على القمة وتتوفر له الحرية والاستقلال وحرية الارادة والاختيار بينما تتكون القاعدة العريضة من اولئك الذين ينصاعون للأوامر ويتقيدون بالقوانين ويخضعون للسيطرة والسلطة، كما أنه لا يغيب عن الاذهان ان هذا الوضع الجديد هو الذي نجم عن ضعف النظام القبلي أو الاسري. فعند ظهور الشخص الواحد وسيطرته كما تتمثل في وجيد الملك أو الحاكم اختص بامتيازات وحقوق كانت مقصورة عليه وحده الا انها - ومع مرور الزمن - انتقلت الى آخرين، وظل غيرهم محروماً منها، وهو ما شكل نظام الرق والاسترقاق. فقد لا يبالغ الكاتب ان قال ان معظم الحضارات قد قامت على اكتاف الرقيق، وبالمثل يمكن أن يقال أن الثروات الطائلة التي يجمعها أفراد مهيمنون لا تتم الا عن طريق الاسترقاق والقسوة التي تخلو من الشعور تجاه الآخرين. وعليه يمكن تفسير ظهور ثنائية العلاقة بين السيد (صاحب الحقوق المالك) والعبد (فاقد الحقوق المملوك). واذا كان ارسطو قد وصف التجمع السكاني في دولة المدينة بقصد الاكتفاء الذاتي والحياة المستقرة الهنيئة فانه قد اعتبر ثنائية العلاقة بين السيد والعبد شيء طبيعي للغاية، حتى انه أكد على أن العبودية نظام اقرته

الطبيعة وباركته الحياة العملية. وعلى هذا الأساس فإن الفترة الأولى التي شاهدت عصر ما قبل التاريخ والحضارات القديمة لم تتعرض لقضية حقوق الانسان بالمعنى الذي يعرض له الفصل الثاني من هذه الدراسة من حيث حقه في تقرير مصيره وحقه في الوجود... الخ، حتى أن القوانين التي وضعها حورابي لا تفضي الا لان يكون الناس جميعاً بلا عيون وبلا أسنان وبلا اطراف، وفي نهاية الأمر فلا نجد داخل المجتمع الانساني سوى عقاب يتبعه عقاب وليس العكس. ومع هذا او ذاك فلم تكن الصورة قائمة الى هذا الحد. حقاً ان ثنائية السيد والعبد كانت شائعة متخذة اشكالاً وألواناً وأنواعاً، إلا أن هذا لا يمنع القول أيضاً أن التمايز الاجتماعي بين فئات المجتمع كانت تفرضه الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ويبدو أن صانع الفخار ومربي الخيول والأبقار وحارث الأرض والحاكم السياسي يلتقون في الاحتفالات الدينية أو المسابقات الرياضية من أجل الاستحواذ على السلطة ومنافسة الآخرين. وليس المقصود بالسلطة هنا ما هو على الصعيد السياسي بل يمت الى ما هو اجتماعي أو اقتصادي أو فني. كالتنافس في المهنة أو في لعبة شعبية أو في القاء قصيدة وهكذا... ولكننا لا نتصور أن عرض هذه الامور لا يتم بحرية الارادة وطواعية الفرد كممارسة لحق من حقوقه الطبيعية بل على العكس من ذلك تماماً، فاذا ما صدرت الارادة أو الارادة الكهنوتية فلم يكن هناك حق في الاعتراض. ولم يكن حق الاعتراض يأخذ طريقاً جديداً الا بظهور المدينة اليونانية الحرة كما سنلاحظ في الجزء الثالث من هذا الفصل.

وعليه يمكن القول أن الحقوق التي تحدث عنها الفصل الثاني من هذه الدراسة لم تكن حقوقاً جماعية وانما كانت حقوقاً فردية يتمتع بها الحاكم. واذا سلمنا بمقولة هيجل (Hegel) كما عرض الامر في محاضراته **فلسفة التاريخ** على أن تناقض الوعي وصراع الذات والموضوع لم تؤدي الى تطور الوعي في الحضارات القديمة كالمصرية والآشورية والبابلية، والصينية والهندية ولذا فقد انعدمت الحرية في هذه الحضارات وبالتالي فلم يكن هناك سوى شخص حر واحد وهو الحاكم، فإننا يمكن أن نسلن ايضاً أن الفرد والجماعة كانت ملكاً للحاكم، ويتصرف بها كما يشاء وهو (اي الحاكم) يقوم بتوزيع الأدوار على الأفراد والجماعات حتى باتت تقسم طبقات اجتماعية واقتصادية وسياسية وعسكرية. وقد يكون في تفسير لويس ممفرد (L. Mumford) جانب من الصحة عندما أكد أن الأوضاع القبلية والاسرية التي اتسمت بحياة الهدوء بالقرية قد حددت واجبات ومسؤوليات الأفراد، من حيث الحقوق والواجبات، ولكن النظام الملكي في الحياة المدنية التي اتسمت بالكثرة السكانية والتنوع الاقتصادي والحكم السياسي وما تطلبه من علاقة بين الحاكم والمحكوم هو الذي ادى الى ثنائية السادة والعبيد

وبالتالي أدى إلى القضاء على الحقوق الإنسانية بالمعنى الذي ناقشه الفصل الثاني، إلا أن هذا لم يكن يمنع مزاولة فئة ما لحقوق معينة كما يرونها مناسبة كثورات العبيد مثلا أو الثورة الدينية التي قامت ضد اخناتون لنقله ثنائية الدين الى احادية وهكذا... والواقع فان عنصر الخوف الذي عايشه الانسان في تلك الفترة والذي استمر معه، بشكل أو بآخر، فيما بعد، قد لعب دوراً هلائلاً في وضع غشاوة على العيون بحيث لم يكن الفلاسفة والمفكرون والحكام وغيرهم من رسم فلسفة لحقوق الانسان.

وعلى ذلك يجد الكاتب من الصعوبة بمكان مطابقة النظريات التي تعرض لها الفصل الاول بهذه المرحلة التاريخية من تطور الفكر الإنساني، فعلى الرغم من أن جوهر وجود الانسان وقيمته قد تمثل في الحفاظ على أمنه واستقراره، إلا أنه وجد في الصياد القوي أولاً، ثم الملك ذي السلطة والقوة ثانياً، رابطة تربطه بهما حيث فقد وجوده خلال هذه الرابطة وأضحت قيمته (ان كان له قيمة) لا تظهر الا من خلالها، ولم يكن التقسم الارسطي من حيث وجود الانسان كنفس وجسم تؤثر احدهما بالآخر طريقاً لبناء علاقة الانسان الفرد بمجتمعه أو بالدولة وبالتالي تؤدي الى تحديد حقوقه، بل خلافاً لذلك فان هذا التقسيم الارسطي قد أحل الثنائية داخل المجتمع من حيث كونه فئتين، فئة سادة وفئة عبيد، وبينما يتمتع السادة بالحريات العامة تحرم العبيد منها.

والارادة الكانتية العملية لم تستطع أن تنفذ من خلال السلطة الجماعية في تلك الفترة لتقوض نظام الثنائية القائمة على السيد والعبد، ولم تستطع أن تقيم قانوناً يتسم ويتصف بالعدالة يضم كافة أفراد المجتمع بل كان القانون، ان وجد، فهو قانون يختلط فيه السحر والفلسفة والدين ويخدم فئة ضد اخرى. وصراع عواطف هوبز أدت الى تغليب فئة ضد أخرى، وثبتت مقياس حرب الكل ضد الكل وخضوع الضعيف للقوي واعتبار هذا الخضوع سنة كونية لا بد من اتباعها. وحتى تلك الوحدة السبينوزية الشاملة، أو بالأحرى نظرية وحدة الوجود فلم يكن يثار لها اي اعتبار داخل المجتمع أو خارجه، فقضية اعتماد السيد على العبد وضرورة وجود كلاهما لاعتماد كل منهما على الآخر، فكما أن العبد بحاجة الى سيد فان السيد بحاجة الى عبد حتى يكون سيداً، فلم تضمن الموازاة بين الطرفين ولم تضمن حق كل منهما في الحفاظ على الذات أو الأمن أو حق الملكية أو الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بدليل تربص كل منهما بالآخر. فاذا ثار العبد قام السيد للوقوف ضد ثورته، واذا سحق السيد العبد لانه ملك للسيد (هكذا يقول القانون) اعتبر ذلك عدلاً من وجهة نظر المشرع. وبذلك فالوحدة الكلية الشاملة بهذا التفسير الذي عرضنا له (اسبينوزا يجد في

الوحدة الشاملة تحرير لخوف الانسان وعليه تذوب الثنائية بين الأفراد) لم تستطع أن تلغي الثنائية بين أفراد المجتمع في تلك الحقب الزمنية المتعاقبة ولم تقوى على وضع تشريع عادل يقبله الجميع بل على العكس من ذلك فان التشريع الملكي أو تشريع القوى ما كان يتناسب مع الوسط الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي غالباً ما كان يناسب من في يده القوة. والواقع فان التجربة التي تحدث عنها كل من جون لوك وديفيد هوم هي ما أقرته طبيعة المجتمعات القديمة التي وجدت في تجاربها وبناء حضاراتها والتي لا تقوم الا على الغاء حقوق كثير من أفراد المجتمع الواحد أو أفراد المجتمعات الأخرى. وجملة القول أن الحقوق الإنسانية بالمعنى الذي تعرضنا له في الفصل السابق لم يكن موجوداً على الصعيد النظري أو الصعيد العملي في الفترة التي سبقت ظهور المدينة الحرة (المدينة اليونانية)، فهل تغيير الأمر في المدينة الجديدة؟ هذا هو موضوع القسم التالي من هذه الدراسة.

- ٣ -

حقوق الانسان
في الحضارة اليونانية

في تصويره للحياة اليونانية يبدأ ول ديورانت Will Durant من كريت Crete حيث يراها جزيرة موزعة قراراها بين قبائل مستقلة يحكم كل قبيلة زعيم متصارعين مع بعضهم بعضاً. وقد استطاع أقوى الزعماء توحيد هذه القرى المتصارعة وحول الجزيرة الى مملكة وجهت صراعاتها الداخلية إلى خارج الحدود بعد أن عززت مواقع موانئها وبنت اسطولاً بحرياً ليعمل في التجارة وضد القراصنة.[٤] وقد استمد الملك قوته من استعماله العنف والدين والقانون. وقد سخر المعتقدات الدينية لتسيير شؤون مملكته من خلال رجال الدين الذين يقومون بشرح علاقة الملك الحاكم بالقوة الالهية وان قوانينه التي يشرعها ما هي الا قوانين الآهية. ويرى ديورانت أن حضارة كريت قد تميزت بالفن والحضارة والرياضة والقوة والغنى الا انه، كغيره من الباحثين، لا يشير الى طبيعة القوانين السائدة من حيث العلاقات الاجتماعية والقانونية. ويؤكد ممفرد على أن المعلومات المستمدة من كريت وغيرها، ولكنها اتت على شكل نتف متقطعة، وهناك حوالي الفي عام من التاريخ الحضري ما زالت مجهولة. وحتى اذا كان بالامكان حل طلاسم الرسومات الكريتية فانها سوف لا تروي لنا قصة كريت بكاملها.[٥]

---

٤) Will Durant, The Life of Greece, (New York: Simon and Schuster, 1966), pp. 10-11.
٥) لويس ممفرد، ذكر سابقاً، ص ٢١٨ - ص ٢١٩ من الجزء الاول من الترجمة العربية.

ومع سنة ٦٥٠ ق.م ظهرت قواعد النظام الحضري الديموقراطي في المدن اليونانية، وتحولت صراعات الابطال إلى توسع خارج حدود المدينة وازداد النشاط التجاري وما لازمه نشاط توسعي استعماري شكلت ما عرف في التاريخ باسم الحضارة الاغريقية التي اتسمت بأنظمة سياسية واجتماعية مختلفة عما كانت عليه الحال في بلاد ما بين النهرين أو وادي النيل. وعلى الرغم من هذا وذاك فقد ورثت اثينا «قاذورات الحضارة المبكرة من حرب واستغلال واسترقاق وابادة شاملة - ارتدت على اثينا كما لو كانت قد لفظتها بالوعة قديمة. ولقد تغلبت هذه القوى في النهاية على حركة كانت تستهدف نطاقاً أرحب من التآخي وأغراضاً اكثر اتساماً بالانسانية، وهي الحركة التي كانت معالمها قد ظهرت في القرن السابع. ولو أنه قيض لقادة الفكر في بلاد الاغريق أن يدركوا تمام الإدراك ما كان ينطوي عليه هذا الاخاء الشامل، فلربما استطاعوا تحرير حضارة المدينة من تورطها المزمن في عادة تقديم الضحايا البشرية من أجل غايات شاذة لا يبررها العقل»[٦].

ولكن التضاريس الطبيعية في بلاد الاغريق قد جعلت من النظام الملكي السائد نظاماً قائماً على الحرية والمساواة إلى حد كبير، اذ تشير الالياذة إلى أن احقر الناس لم يكن يقبل الاساءة من سيده دون أن يرد عليه بالعنف، والواقع، وعلى الرغم من أن عامة الناس في بلاد الاغريق كانوا يعيشون على الكفاف الا انهم لم يخضعوا للقوى المسيطرة في المجتمع وظلوا يحتفظون بكبريائهم. ويبدو ذلك واضحاً من اجبارهم للاله على تقديم خدمة السهر على مدينتهم خلافاً للديانات الأخرى التي اخضعت الفرد للسلطة الالهية. ويشعر اليوناني أنه بين اهله وذويه وعلى مقربة من الطبيعة، وهو في الواقع قد نظر الى الطبيعة (معمولة) له فلم يحتقرها أو يزدريها بل تعايش معها وكان لديه من أوقات الفراغ ما شجعه على الاستقلال الشخصي والاعتماد على النفس والتمتع بالفكر التأملي والاستمتاع بالفن والجمال، ولم يكن اليوناني متعالياً على الطبيعة أو منعزلاً عنها ولم يكن يشعر بأن عليه دفع ثمن وجوده في هذا الكون بعد زواله منه كما أكدت على ذلك الديانات السماوية الثلاث، والذي يتلخص بضرورة العمل للحياة الاخرى. ولقد عرفت اثينا الزهو الفردي كما يبدو من تواجد ابطال الفكر وابطال المحاربين أو الجمع بين الاثنين في آن واحد. ويعبر ديورانت خير تعبير عن العلاقات

---

٦) المرجع السابق، ص ٢٢٣ - ص ٢٢٤. في الواقع لم تقتصر هذه الفكرة على اثينا فحسب بل شملت الحضارات الاخرى. حقاً لقد رفضت اثينا منح الحرية للمدن الاخرى التي كانت تسيطر عليها اثينا، ولكن الامبراطورية البريطانية قد فعلت مثل ذلك في القرن العشرين. فقد منعت «الكنيسيين الاسيويين» الذين يحملون جوازات سفر بريطانية، وهم أعضاء في الكمونولث البريطاني من الدخول الى انجلترا بموجب قانون حكومة العمال سنة ١٩٦٨. انظر في:

Walter Laqueur and Barbra Rubin, **The Human Rights Reader**, (New York: The New American Library, 1979), p. 24, note 1.

الفردية القادرة على اقناع الآخرين من أجل تمكين الديموقراطية والحوار من خلال عرضه للثورة السلمية لسولون Solon حيث يقول:

> يلاحظ أن الأمر أقرب إلى الخيال من أن يوجد شخص في تاريخ الأمم وبدون أي فعل عنيف وبدون حديث قاس أو مر كان قادراً على اقناع الغني والفقير على السواء للوصول الى حل وسطي لا يغير الوضع الاجتماعي الفوضوي فحسب ولكنه يلعب دوراً هاماً في خلق نظام سياسي واقتصادي جديد... ولقد كانت ثورة صولون السلمية احدى الأعمال الخيالية في التاريخ.[٧]

ويلاحظ الباحثون في الحضارة الاغريقية أن الأمر تعدى ذلك بحيث لم يكن الفقر يشير الى وضع الفرد المزرى على الاطلاق بل كان الغنى يثير الشك والريبة، وقد بعث غياب الفواصل الاجتماعية روح الديموقراطية والتشاور، الأمر الذي شكك بالسلطة الملكية والحكم المركزي. وحتى مع التوسع الاستعماري واستغلال اثينا للمدن المجاورة الاقل شأناً فلم يؤدي الأمر الى عودة النظام الملكي في الحكم. حتى أن الأمر قد امتد للآلهة ايضاً فلم يوسعوا من سلطان الالهة بل على العكس من ذلك تماماً فقد نبذوا الخرافات وصوروا الالهة على غرار تصويرهم للانسان فقط، حتى اذا ما حل القرن الخامس حتى نظروا الى الالهة بازدراء كبير، ولم تنتعش المزاعم الدينية وربط الحاكم بالالهة الا عندما خرج الاسكندر المقدوني بفتوحاته.

لكن الأمور دائماً في تغير مستمر، وحتى عندما عرفت المدينة الإغريقية الديموقراطية فان مواطنيها كانوا يشكلون طبقة من الاقلية المسيطرة على الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ومع ازدياد النشاط التوسعي الاستعماري كان هناك زيادة في الهوة التي تفصل المواطن عن غير المواطن. وعندما جلبت المدينة الاغريقية عمال من الخارج فلم تجعل منهم مواطنين بفضل نصوص الدساتير التي تفرق بينه وبين المواطن الذي كان بمقدوره الحصول على مال من خزينة الدولة تمكنه من حياة الترف. ولكن حياة الترف هذه لم تكن تتم الاى على استعباد الآخرين. هذا الوضع المزري قد يكون سببه ترفع المواطن الاغريقي عن العمل اليدوي والتجاري الذي وجد فيه مهانة لذاته. فهو كمواطن عليه أن يشارك في حياة التأمل الفلسفي والتشريع السياسي ويتمتع باوقات فراغه،[٨] ويصف ممفرد ما آل اليه الحال بالنسبة للمواطن الاغريقي بالكلمات التالية:

---

٧) ول ديورانت، ذكر سابقاً، ص ١١٢ ـ ص ١١٣

٨) كافن رايلي، الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٨٥)، ص ١٠٦ من القسم الاول، ترجمة عبدالوهاب المسيري وهدى حجازي، مراجعة فؤاد زكريا.

وبفشل الاغريق في تحويل رجل الأعمال الى مواطن، حولوا المواطن في النهاية الى ما هو أسوأ من رجل الاعمال؛ فقد صار اولاً الفاتح والمستغل المتغطرس ثم التابع الخاضع، ومعلم الصغار الذليل، والمتسول الذي يقبل النعال، والطفيلي المهذب، وحتى اصبح اسمه علماً على الذلة والمهانة بين الرومان برغم شدة اعجابهم بقدماء الاغريق ومحاكاتهم اياهم.[٩]

ومهما يكن من أمر، وعلى الرغم من الاسراف احياناً في تمجيد الحضارة اليونانية أو توجيه النقد لها، فالذي لا شك فيه انها أوجدت فكرة المواطن الحر الذي يتمتع بما يريد باستثناء مزاولة النشاط اليدوي. وقد كان كل ما هو طبيعي مقبول لديهم فلم يكن هناك شيء يسمى سراً، ولم يكن المواطن بمنأى عما يدور حوله، أو كل ما يدور داخل المجتمع ينظر اليه الجميع سواء كان ذلك في السوق او في دار القضاء أو في أي مكان آخر، فقد كانوا يفتخرون بعرض أجسامهم عارية في المباريات الرياضية، أو القيام باي عمل فسيولوجي آخر. حقاً لقد كان المواطن الاغريقي حراً لدرجة كبيرة. وفوق هذا وذاك فلم تجعل الحضارة الاغريقية من مواطنيها موظفين مأجورين للملك أو للحاكم الطاغي بل كان لكل منهم دوراً يتحمل من خلاله مسؤوليته كمواطن. فكل اثيني كان عضواً في الجمعية الشعبية والاشتراك في صناعة قراراتها. وكانت الهيئات التنفيذية والمراقبة تتألف من مواطنين عاديين يتناوبون على العمل ويقسمون أنفسهم الى مجوعات على مجالس غرار الشيوخ أو الأمة نفسها إلى مجموعات للبت في قضايا الدولة والمجتمع. وعليه يمكن القول أن المواطن الاثيني كان دائم الاهتمام بالشؤون العامة والمشاركة بها دون قيد أو شرط. وقد أدت حياة الحرية هذه الى تنوع في حياة المواطن الاثيني من حيث الحيوية والنشاط. وقد استطاعت اثينا أن تتغلب على قضية حق الفرد الواحد في الحكم والسياسة العامة والاقتصاد. ونظرت الى قضية حق المواطن الاثيني بالحرية والحياة بشكل لم يسبق له في الحضارات السابقة فقد كان الانسان وحده هو محور الحياة في اثينا. ولكن الأمور لا تظل سائدة على نمط واحد معين، فالفترة بين صولون وبركليس مثلت هذا النشاط والحيوية في حياة المواطن إلا أن الظروف الجديدة منذ بركليس قد حولت المواطن الاثيني الى شيء آخر مختلف جداً. وقد كان سؤال افلاطون الأساسي في محاوراته هو البحث عن المواطن الاثيني الذي انتجته الحضارة الاغريقية، ولكن الوقت كان قد ازف في اعادة تكوين الشخصية اليونانية القديمة لتحل مكانها شخصية المواطن المستعبِد والمستعبَد على حد سواء. وقد كانت الحرب البلبونيزية (طروادة) قد وضعت حداً نهائياً للحضارة الاغريقية التي لم تستطع أن توازن بين حقها في الحرية والحياة وحق مستعمراتها ايضاً، حق المواطن وغير

---

٩) لويس ممفرد، ذكر سابقاً، ص ٢٧٦ ـ ص ٢٧٧ من الجزء الاول من الترجمة العربية.

المواطن، ولم تستطع أن تقيم تحالفاً مع غيرها من المناطق مما أجبرها على الدخول في حروب دامية هددت جوهر وجودها. ويلاحظ قارىء محاورة جورجياس لافلاطون النقمة الموجهة لاولئك السياسيين الذين اشبعوا رغبات المواطن الاثيني ولكنهم لم ينظروا الى الاورام التي اوجدوها داخل الدولة، ناهيك عن القول ان هذه الأوضاع الاجتماعية والسياسية قد حولت الطبقة المفكرة والمبدعة الى طبقة منعزلة عن السياسة والحياة، منطوية ومتقوقعة على ذاتها، أو عمدت إلى حياة المثالية والخيال كما تمثل الأمر في جمهورية افلاطون. وحتى هذه المثالية المنشودة في الجمهورية لم تستطع أن تتخلص من العقلية التقليدية التي اوجدت طبقة من الطبقات جنداً لا بد من فصلهم عن الطبقات الاخرى في المجتمع. فالعقلية العسكرية التقليدية ظلت تلازم المفكر الجديد الذي يسعى لإقامة العدل داخل المجتمع. فمع تقديري البالغ لافلاطون الا ان اخطاءه في التقسيم الطبقي لا يغتفر. ويلاحظ حبه الكبير لحياة اسبارطة وتشريعاتها الجنونية وخلقها لاناس يسيرون كالقطعان دليل واضح على مجانبته للعدل واحقاقه لكافة المواطنين الا اذا رأى أن تطبيق الظلم على الجميع هو العدل ذاته. واذا كان افلاطون قد تحدث في الجمهورية عن سبب الحروب بين الناس الذي يعود الى التنافس من أجل المجد والسيطرة والقوة، واصر في الوقت ذاته على أن التقسيم المهني بينهم واقع لا محالة من أجل تعاونهم من جهة وبسبب اختلاف احوالهم الطبيعية من جهة أخرى إلا انه وجد في هذا التقسيم ضرورة لا بد من الابقاء عليه. فعلى الحداد أن يبقى حداداً والنجار نجاراً والفيلسوف فيلسوفاً وهكذا... الأمر الذي أدى به ان لا ينظر الى الفرد الواحد بل الى المجموعة، وبذلك يكون افلاطون قد ضحى بالمواطن من أجل المجموع وهذا ما حدى بكارل بوبر karl popper شن هجوم لا هوادة فيه على افلاطون حيث يقول:

مما لا شك فيه أن عقيدة الشعب المختار قد ولدت في احضان النظام الاجتماعي القبلي. ان القبلية التي تؤكد على سمو الجماعة دون النظر الى أهمية الفرد، عنصر نلاحظه لدى كثير من منظري التاريخ. وبعض النماذج التي لم تعد قبلية ما زالت تحتفظ بعناصر جماعية. وهم يرجحون أهمية فئة معينة أو طبقة ما، دون النظر الى أهمية الفرد على الاطلاق. إن الوجه الآخر من عقيدة الشعب المختار يتمثل في البعد عما تدعيه من نهاية التاريخ. ومع أنها تحاول شرح الوصول الى هذه النهاية بشكل مطلق ونهائي، الا انه ما زال أمامنا شوط كبير للوصول الى ذلك. والطريق للوصول ليست طويلة فقط، ولكنها ملتوية وشاقة بجميع الاتجاهات تقودنا الى اعلى وأسفل وإلى اليمين واليسار. وعلى ذلك، فانه من الجائز تجميع

(١٠) Karl Popper, **The Open Society and Its Enemies**, (New York: Harper and Row, 1963), Vol. I, p. 9.

كل حادث تاريخي معقول داخل نطاق عملية تفسيرية. ولا يوجد تجربة غير معقولة تستطيع تكذيب ذلك. ولكن اولئك الذين يعتقدون بالأمر فانهم يأخذون على عاتقهم تثبيت النتيجة المطلقة للتاريخ الانساني.[١٠]

والواقع فقد قصر افلاطون في فهم الواقع العملي للدولة المثالية التي ينشئها والتي هي اصلا قائمة على الفساد الذي استشرى في الدولة الاثينية. وقد عبر لويس ممفرد عن ذلك خير تعبير اذ قال:



واذا كان بركليس قد تجاوز المدى في عبادة المدينة الحية التي كان الانحلال قد اخذ يدب اليها، فان أفلاطون قد عبر مدينة ولدت ميتة في ذهنه. والصور المحنطة للمدينة الثانية لم تكن خيراً من الفساد المستشرى في الاولى، ولا جدال في أن عالم الفن، عالم التماثيل الملونة والمباني الثابتة، يحظى بقدر من الكمال لا يستطيع أن يدركه أي كائن حي. بيد أنه توافر للكائن الحي من الامكانات العديدة مالا يمكن أن يتوافر لاي عمل من أعمال الفن، كالقدرة على انسال مخلوقات بشرية أخرى وعلى انتاج أعمال فنية أخرى.[١١]

اذا اخذنا افلاطون على مأخذ الجد، ويلاحظ أن عالمنا الحديث بدأ ينفذ مقولاته، فان علينا أن نقسم الأفراد إلى مجاميع ثابتة في مكانها، لا يحق إلا أن تأتمر بالأوامر وتنتهي بالنواهي. فعلى العامل أن يبقى عاملاً، والمزارع مزارعاً، والتاجر كذلك. وعلى هذا الأساس فإننا لا ننظر الى خلق انسان له حقوق بل نهدف الى خلق انسان آلي. وعلى الرغم من عدم دخول جمهورية افلاطون في التطبيق العملي الا ان النظرة الجماعية المتمثلة بالقبيلة والطائفة والطبقة والحزب والجماعة بدأت تتبلور في العالم الواقعي الحديث الذي لا يسمح الا بخلق انسان آلي بحت على غرار ما اراده افلاطون، انسان فاقد الحرية وبالتالي فهو فاقد الارادة والحقوق الانسانية، وفوق هذا وذاك فهو إنسان لا يعرف الا الحرب والاستعمار.

وانتهت الحضارة الاغريقية بطرفيها الديموقراطي (اثينا) والدكتاتوري (اسبارطة) وحل مكانها عصر جديد هو العصر الهيلنسني عندما استطاع المقدونيون التوسع ووضع قاعدة الحضارة الجديدة في بلاد اليونان وغيرها. وكان ارسطو، استاذ الاسكندر الأكبر (المقدوني)، قد نقل الفكر الافلاطوني إلى الحضارة الجديدة. وعلى الرغم من أن أرسطو كان أكثر عمليا من افلاطون إلا انه تبنى قضايا افلاطون الأساسية وان كان قد اختلف معه في مشاركة الزوجات وترتيبه للطبقات الاجتماعية. وانطلاقاً من فكرة أساسية لدى ارسطو وهي ان الكائنات الحية كائنات غائية، أي تسعى الى هدف وغاية، وهذا استمد من طبيعة بحثه وهي البيولوجيا، فقد

---

١١) لويس ممفرد، ذكر أعلاه، ص ٣١٥ من الترجمة العربية.

آمن بتنوع الأجناس في الدولة والاعتدال في التصرف. فالعدد القليل في المدينة يجعلها قرية والعدد الهائل فيها يجعلها مكان قاس، فالمدينة هي التي تستطيع أن تجمع كافة أجناسها في بوتقة واحدة، قادرة على اطعامهم تهدف الى صالح مشترك بناء على العدل ووحدة الهدف والغاية. وغاية اجتماع الناس عند ارسطو هي الحياة الهانئة الآمنة المستقرة. ولكن المعضلة الكبرى لارسطو هي أن الحياة التي ينشدها ليست لكافة أجناس المجتمع بل للمواطنين فقط. فعلى الرغم من إصرار أرسطو على أن تكون المدينة (الدولة) مجتمع الأفراد المتساوين إلا أنه استثنى التجار والصناع والزراع والعبيد لانهم لا يملكون الفضيلة حتى انه ذهب لنقطة ابعد من هذا ليزعم بأن أحداً من هذه الفئات لا يتسلم منصباً دينياً بحجة أن الالهة لا تفهم إلا لغة المواطنين. والمواطن الأرسطي هو ذلك القادر على أن يحكم ويحكم وفي الوقت ذاته يتمتع ببطالة فاضلة وهذا يعني أن على شخص آخر أن يقوم بالعمل اليدوي.

وشهد العصر الهلينسني مزيداً من التوسع والاستعمار، وتميز بظهور طبقة من التجار والقراصنة الذين أثروا على حساب الآخرين. اضف الى ذلك أن صورة المواطن الاثيني الذي كان يشارك في شؤون الحياة العامة بحرية واختيار اضحى الآن يتلقى الأوامر ليس الا، وأضحت أعمال الحكومة تتركز في ايدي اولئك المحترفين الذين كانوا يطمحون للغنى السريع عن طريق الأجر واستغلال مناصبهم من أجل ذلك كجابي الضرائب في عصور لاحقة كالعصر الروماني، وقد ظهر هذا الوضع في معظم المدن السبعين التي أسسها الاسكندر. وهكذا أصبح التجمع السكاني مركزاً لحرية المواطن. وقد عرفت المدن الهلنستية في فترات لاحقة حكماً استبدادياً لا يهمها سوى العروض العسكرية التي تلوح بالقوة لرعاياها، وفي الوقت ذاته اعتادوا العطاء لمانحيهم. وعلى الرغم من التقدم الحضاري المادي المتمثل في بناء القوة العسكرية والعمرانية إلا ان جزءاً من الشعب كان يتمتع بالثروة والغنى والفقر، واضحى التململ واضحاً في أوساط الفئات التي أقفل أمامها باب المواطنة في الزمن السابق كالنساء والعبيد والغرباء. وامتد الأمر لتشكيل جماعة من هذه الفئات تقوم بتعاليمها الخاصة بها في منأى عن حياة الدولة المزيفة وغالباً ما كانت في الكهوف والجبال.[١٢]

وعلى هذا الأساس بدأت الفلسفة التي يمكن أن يقال عنها فلسفة العزلة والانسحاب والتذمر والتعبير عن الفشل في تحقيق العدالة للمواطنين وغير المواطنين في الدولة بالظهور من

---

١٢) For an explanation of such a change see M. Cary and T. Haarhoff, **Life and Thought in the Greek and Roman World,** (New York: Barnes and Noble, 1961); M. Cary, **A History of The Greek World 323-146 BC.** (London: Methuen, 1978), First published 1932; and for an interesting account and analysis there would be no better than Lwis Mumford's **City in History** mentioned above.

جهة وبدأت تختلط النظرة الحياتية بفلسفات أخرى من الهند وبلاد فارس وبلاد ما بين النهرين ومصر، كما تمثل الأمر في الرواقيين والابيقوريين والكلبيين وغيرهم، وكانت آرائهم ومعتقداتهم نتيجة رد فعل لانهيار النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي القديم وقيام نظام القوة والسلطة والثروة اقتصر على فئة صغيرة من الناس.

وهكذا ظهرت ثنائية البحث في العلاقة بين الروح والجسد، بين الدنيا والآخرة، بين من يملك وبين من لا يملك، بين القوة والضعف، وبين المشاركة الاجتماعية والسياسية وعدمها. كل هذا كان على حساب حقوق الانسان وتحويله إلى انسان تائه، ضائع، لا هوية له، وقد زاد الامر عمقاً مع حضارة الرومان الجديدة التي اعقبت الحضارة الهلنستية، حضارة ترنح السكارى البدينين، متبلدى الاذهان، المسرفين في الطعام والشراب لاجل الطعام والشراب بينما يموت الآخرون بحثاً عن طعام يسد رمقهم.

وقبل أن ننتقل الى الحضارة الجديدة لا بد من وقفة تأمل ومراجعة للحضارة اليونانية بشقيها الديموقراطي والدكتاتوري، بحسناتها وسيئاتها من خلال النظريات التي تعرض لها الفصل الأول من هذه الدراسة. أما أفكار حقوق الانسان التي تعرض لها الفصل الثاني فسوف تناقش في موضع لاحق.

قد ينطبق التقسيم الارسطي على المجتمعات الاغريقية من حيث أن النفس هي جوهر الإنسان ومحركه الأساسي، وقد يكون الأحرار المواطنين بمثابة النفس أو العلة الهامة في تحريك المجتمع وتطويره وتثبيت دعائم حكمه، إلا أن النفس الفاعلة لم تفعل فعلتها عندما تبدلت الأحوال في العصر الهلينستي. ولم تكن الأفكار الكانتية القائمة على التعادل بين العقل والنفس وفحص الأسباب الطبيعية الكائنة وراء وقوع الأحداث قادرة على صناعة المجتمع الاثيني القادر على صياغة حقوق الانسان، ولم تكن عواطف هوبز وصراعاتها كفيلة باستمرار الحياة الديموقراطية الاثينية واتساعها لتشمل أفراد المجتمع قاطبة وان كانت هذه الصراعات قد اججت الشهوة للسيطرة وللحصول على القوة تلك القوة وتأكيد قضية الحرب الشاملة على الصعيدين الداخلي والخارجي. ولم تؤدي الوحدة الكلية الشاملة السبينوزية الى التحام فئات المجتمع الاثيني وصهره في بوتقة واحدة قادرة على تحويل عامة الناس الى حكماء يتعاملون مع بعضهم بعضاً ومع الطبيعة من خلال نظرة انسانية هادفة، ولم يكن هناك مجال لتجارب كل من ديفيد هيوم واحساسات جون لوك في رسم الخطوط العريضة لمجتمع متكافل يضمن حقوق الأفراد فيه، بل على العكس من ذلك تماماً فقد تحول المجتمع من شبه مجتمع حر الى مجتمع فاقد الارادة لا يسوده الا الانتخاب الطبيعي الداروينى الذي اصبح مقياس الحياة

الجديدة. وهكذا تقلصت الحقوق الانسانية وكادت أن تندثر وان كانت المجتمعات الهلينستية قد اهتمت بالعمران المادي، من شوارع ومبان وحمامات وزينات وعروض رياضية وعسكرية على حساب الحقوق الإنسانية. ترى هل ازداد الحال سوءاً مع الحضارة الجديدة؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الجزء القادم من هذه الدراسة.

- ٤ -

حقوق الانسان
في الحضارة الرومانية

عند ذكر الحضارة الرومانية يتبادر الى الذهن تلك الامبراطورية المترامية الاطراف التي قامت على التوسع والعسكرية وأنشأت نظاماً خاصاً بها شمل مناطق شتى من العالم، حيث اتسمت مدنها وقراها بالقانون الذي ساد في كل مكان وكانت المواطنة ليست مقصورة على احد، الأمر الذي جعل من الامبراطورية قوة عظمى. ومع هذه الصورة البراقة التي تبدو من خلال تقدم الامبراطورية العمراني وحكومات بلدياتها ذات الحكم الذاتي.لا أن الامبراطورية لم تستطع أن تطبق مبادىء الاعتدال، وقد فشلت في وضع أسس اقتصادية ثابتة ونظام سياسي عادل قائم على المشاركة السياسية وبالتالي فلم تستطع أن تقيم دولة عالمية.[١٣]

وعلى الرغم من هذا وذاك، وعلى الرغم من عظمة روما واتساع ارجاءها وتبنيها فكرة المواطنة العالمية الا انها على حد قول ممفورد قد حولت «المدينة العظمى الى مدينة الموتى». فقد حمل الرومان الحضارة الاغريقية البسيطة الهادئة الى ضخامة لا طعم لها. واذا استعملنا حديث ممفورد الساحر في ذلك نجده يقول: «وما أسهم به الرومان أنفسهم في تخطيط المدن كان أساساً ربيب الهندسة الضخمة وحب الاستعراض الذي ينم عن الخيلاء، وهو ذوق حديثي النعمة الفخورين بتحفهم السلبية، وتماثيلهم ومسلاتهم العديدة المسروقة أو المنقولة عن غيرها بدقة وعناية، ومقتنياتهم المقلدة وزخارفهم الباهظة التكاليف التي اقاموها حديثاً...»[١٤]

وقد انعكس هذا الوضع على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والصحية. وسوف نتابع هنا أوصاف ممفورد ورايلي وكاري وهارهوف فيما كان يدور في روما من قتل لحقوق الانسان

---

١٣) لويس ممفرد، ذكر سابقاً، ص ٣٨٠ من الترجمة العربية.
١٤) المرجع السابق، ص ٣٨٦.

واهدار لكرامته. ويؤكد ممفورد مثلا على انه لا بد للمرء من أن يمر بأقسى تجربة عندما يمر في روما، اذ عليه أن «يسد انفه عن الروائح الكريهة، (ويصم) اذنيه عن صرخات الالم والفزع، (ويغلق فكه حتى لا يتقيأ ما في جوفه)، وفوق كل شيء يجب أن يحتفظ المرء بعواطف باردة، فيصر في غلظة رومانية حقه، كل باعث على اللين والشفقة، وذلك لان كل أنواع التضخم سوف تنبسط أمامه في روما - وليس الانحطاط والشر أقلها ضخامة...»[١٥]

ويمكن النظر إلى روما وهي مقسمة بين طبقة حاكمة مستغلة وأخرى فقيرة تتضور من الجوع والفقر والفاقة. وعلى الرغم من أن روما شكلت المعدة الشرهة التي تصب فيها كل انتاج المستعمرات إلا أن هذه الشراهة كانت مقصورة على الطبقة الحاكمة ذات الانياب المنهمكة في نهش الفقراء. فالغذاء التقليدي للفقير كان يكفي جسده لان يستمر في الحياة، وكان مسكنه المزدحم ورائحته الكريهة عنوان المواطن الروماني الحر. والعادات الدينية والقيم العاطفية الاسرية التي يصفها شيشرون لم يكن لها وجود الا في الطبقات الثرية، وأما عامة الناس الذين يحاربون ويموتون من أجل الامبراطورية الرومانية فلم يتسنى لهم حتى الحياة التي تتمتع بها وحوش الغابات أو الطيور التي تجد طعامها وشرابها بطرق مأمونة. وخلافاً لقصور الطبقات العليا الفسيحة المجهزة بالحمامات والمرأحيض والتدفئة في الشتاء، فان فقراء روما يعيشون في أماكن مزدحمة لا تصلها الشمس ولا الهواء وغير مجهزة بالمراحيض والخدمات الأخرى.

اذا كان المعبد والساحة والمسرح عوامل أساسية في الحياة الاجتماعية الاثينية، واذا كانت الاسكندرية قد شكلت «حلماً لمؤسس مدينة لا يتسع وقته لدراسة معالم الأرض وكانت هي المثل الأعلى لحاكم سيطر على العالم... وكانت مصدراً لانبهار التجار والزوار والأجانب الذين كان بوسعهم أن يعملوا، وأن يتفرجوا على كل المناظر دون أن يضلوا طريقهم... واذا كانت الاسكندرية تمثل نموذج المدينة العاصمة أو مدينة العصر الهلنستي في أحسن حالاتها، فإن روما تمثل هذا النموذج في أسوأ حالاته... فقد كانت روما «مسرحاً لاستعراض القوة»... وقد كان هناك كثير من الاغنياء يعيشون في ضياع تكتنفها الحدائق على تل من التلال اعلى المدينة. وحين كانوا يجازفون بالسير في الشوارع المظلمة ليلا كان في مقدورهم أن يأتوا بالعبيد كي يضيئوا لهم الطريق بالمشاعل والحرس لحمايتهم. أما الفقراء فكان عليهم أن يغلقوا الأبواب على أنفسهم باحكام طوال الليل وحتى الفجر. ويخبرنا جوفينال: «ان حرية الفقير بعد أن يضرب ويمزق اربا هي أن يرجو ويتضرع أن يسمح له بالعودة الى منزله دون أن تتهشم كل أسنانه»[١٦]

---

١٥) المرجع السابق، ص ٣٨٧.

١٦) كافن رايلي، الغرب والعالم، ذكر سابقاً، ص ١٠٤ - ص ١١٦. من الترجمة العربية للقسم الاول.

ولقد تشكلت الحياة الاجتماعية في روما حول الفوروم والمقيء والحمام. وكان الفورم مركز الحياة العامة حيث تجتمع حشود هائلة لمشاهدة قوادهم العسكريين وهم يمرون في مركبات حربية يعرضون على الناس انتصاراتهم واسراهم من المغلوبين على أمرهم. ويصف ممفورد الفوروم الروماني بالكلمات التالية:

فهنا اذن كانت روما الجديدة ذات النوازع العدوانية في حقيقتها وواقع أمرها، روما ذات الجنود الناهبين، والعبيد المتذللين، وغلاظ المضاربين في الاراضي، هنا كانت روما هذه تختفي تحت ثياب التوجا (الزي الروماني)، روما ذات التقاليد والمطامع الوطنية والأحلام الرواقية (الاخوة والمساواة والدولة العالمية). فمن ذا الذي كان يمكن يساوره الشك هنا في حقيقة تلك المدينة المثالية في أنه في كنف قانونها وأمانها الشاملين كان النظام نظاماً، والعدالة عدالة، والكفاية كفاية وليست اقنعة للسلب والجشع والشهوات والقسوة على نطاق جماعي جسيم. على أنه قد يتذكر المرء في الفوروم، دون تحفظات ساخرة بل باعجاب صادق، ما كان لامثال شيشرون وماركوس أوريلوس من خواطر اخلاقية وضروب من النشاط املاها الواجب. وهنا كذلك قد ينسى المرء بسهولة حفرات الدفن العفنة أو حفلات التعذيب الصاخبة التي كانت تجري يومياً في المجتلدات المجاورة.[١٧]

والمقيء ان دل على شيء فانما يدل على الشخصية الرومانية غير الانسانية. والمقيء عبارة عن حجرة إلى جانب حجرة الطعام، يأوي اليها الشرهون لافراغ ما في معداتهم حتى يعودوا مرة اخرى للاستمتاع بالطعام والشراب من جديد. وأما الحمام فقد كان عبارة عن متسع من الأحواض المائية الساخنة والدافئة والباردة وبجانبها قاعات للاسترخاء وتناول الطعام.

وعلى الرغم من الافكار الانسانية التي ادعتها الامبراطورية الرومانية كالسلم العالمي وبناء الدولة العالمية التي يتساوى فيها المواطنون، فان أفعالهم كانت على النقيض من ذلك تماماً. وتمثل الأمر خير تمثيل في حلبات الصراعات الدموية التي كان يهرع اليها كافة الطبقات العليا والسفلى يتلذذون بمشاهد التعذيب والقتل الجماعي.

وقد تفشت الأمراض في عروق الامبراطورية حتى عادت لا تستطيع الاستمرار في الحياة مما أدى الى انشقاق شطرها الشرقي مشكلة في الحضارة البيزنطية، وولدت الحضارة المسيحية من خلال اشلاء روما.

وعلى هذا الأساس فاذا كانت الحضارة اليونانية قد قامت على أساس النظرة البيولوجية

---

١٧) ممفرد، ذكر سابقاً، ص ٤٠٣ - ص ٤٠٤. من الترجمة العربية.

الارسطية في تقسيم الانسان الى نفس وجسم أو علة ومعلول فإن الحضارة الرومانية قد قلبت الموازين العامة لمثل هذه الفلسفة واضحى الجسم هو المحرك الأساسي للمجتمع والدولة على السواء. وليس كل جسم من الأجسام قادر على ذلك بل فقط أجسام رجال الطبقة الحاكمة من النبلاء. وعلى الرغم من دعوة شيشرون في كتابه القوانين إلى أن مفهوم المواطنة مفهوم عام وشامل في الامبراطورية إلا أن هذا المفهوم بقي في حيز النظرية دون دخوله التطبيق العملي على الاطلاق، وبذلك فقد خلت الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الرومانية من النظرة الكانتية التي دعت الى فحص الأسباب الطبيعية وراء تصرفات الانسان وأفعاله. ويبدو أن الامبراطورية الرومانية لم تجد سوى أفعال القوة وسياسة «فرق تسد» بين مستعمراتها كأسباب لاستمرار وجودها.

والامبراطورية الرومانية أبعد ما تكون عن الوحدة الكلية الشاملة التي تحدث عنها اسبينوزا واقرب ما تكون إلى صراع العواطف الهوبزية التي اوجدت الهوة السحيقة بين الاثرياء والفقراء داخل المجتمع. ويمكن أن تصدق في الامبراطورية النظرية الدارونية القائمة على البقاء للافضل والأقوى. وباختصار فإن حقوق الانسان وقضاياها التي تعرض لها الفصل الثاني، وان وجد على الورق، الا أن تطبيقها العملي لم يكن في الحسبان. وسوف نتعرض لمناقشة هذه القضايا بعد الحديث عن فترة العصور الوسطى المسيحية.

- ٥ -

حقوق الانسان في الفترة
(٥٠٠ - ١٥٠٠ م)

خرجت المسيحية من ثنايا الأمراض الخبيثة التي أصابت روما في نهاية عهد الامبراطورية، واتخذت المسيحية من الروحانيات أساساً تقيم عليها فلسفتها الجديدة. وكان هذا الجسد الذي طالما اعتد به الرومان فوفروا له كل متسع الحياة لم يستطيع الاستمرار إلى النهاية. وقد وجدت المسيحية أن الإنسان لا يحيا بالخبز وحده مبدأ سينير للانسانية التي عانت من الظلم والطغيان طريقاً للخلاص. ومن خلال انقاض روما بنت المسيحية مدينة سماوية على اكتاف المتدينين الذين تقبلوا شرور الحياة من الم ومرض وضعف على أنها حقائق لا بد من التعايش معها، وعلى ذلك فقد ساوت المسيحية بين معتنقيها وربت فيهم خلائل لم تعرفها روما من قبل.

واذا كان الاثيني القديم قد شعر بحريته وبعدم غربته وبحبه للطبيعة واجباره للالهة بأن تقوم بحراسة مدينته وبأنه زائر لهذا العالم عليه أن لا يدفع ثمن وجوده فيها، فإن المسيحي قد عكس هذه الصفات جميعاً بحيث وجد حريته المنشودة في عبادة المسيح والخضوع له، وبشعوره بالغربة الدائمة اذ أن غربته تنتهي بلقائه المسيح والحياة في حضرته الخالدة، ورأى في العزلة والرهبنة مبدأ يساعده على التأمل والتفكر، وشعوره الدائم بأنه زائر لهذا العالم الثاني والذي يجب أن يدفع ثمناً نتيجة ارتكابه لأعمال الشر وان كان المسيح قد وهب نفسه ومات على الصليب متألماً من أجل خلاص بني الانسان.

وقد شعر المسيحي بالخوف من الروماني باستمرار. وقد تعرض المسيحي لاقصى أنواع العذاب في مجتلدات روما، وشوهت الفتيات المسيحيات اللواتي مزقت اجسادهن اربا وقدمت أجسادهن للحيوانات الكاسرة على مرأى الطبقة المتنعمة الرومانية. وعلى ذلك فقد بنى المسيحي بيوته ومعابده في المغاور والكهوف المنتشرة في تلال روما. وظلت المسيحية حركة سرية طيلة وجود الامبراطورية الرومانية غمرها شعور الاخوة الإنسانية. ونظر المسيحي الى الروماني كانسان فاقد القيمة والانسانية ونظر الى المسرح والمجتلد والحمام الروماني نظرة استياء كاملة.

ولعبت الرهبنة دوراً هاماً في تقليل عدد سكان المدن الرومانية مما جعلها عرضة للغارات الخارجية التي أودت بالعمران الحضري وأصبح من لديه مخبأ في الريف أمن بكثير من قصر في المدينة عرضة للسلب والنهب. والى جانب التغير في المباني والمنشآت التي بدأ الخراب يدب فيها فقد كان التغيير في العادات والاعراف والقوانين ظاهراً للعيان خلال النصف الاول من القرون الوسطى. وكان الرهبان ينشدون الحفاظ على أرواحهم قبل الحفاظ على أجسادهم. وعليه فقد بنوا الأديرة والكنائس والفوا بين القلوب وتعايشوا معاً متساوين هادفين إلى خدمة الله. وكانت هذه الجماعات في البداية تنكر الملكية الفردية والسلطة والاعلاء من شأن النظام والأمانة والدقة والاخلاص والعمل الدؤوب وفوق هذا وذاك هدفت الجماعة إلى خلق جو من الراحة والأمن والاستقرار والطمأنينة العقلية. فاذا كان القصر الملكي في الحضارات القديمة مركز القوة والسيطرة والجاه والنفوذ أصبح الدير والكنيسة مركز التجمع التجاري والاختلاط وتسيير أمور العامة.

ومكان تجمع الأفراد المتساوين في الضراء والسراء، ولكن حياة العزلة والتأمل التي وفرها الدير والكنيسة حتى القرن العاشر تقريباً لم تعد كذلك بعد غزوات قبائل الشمال، الأمر الذي دعا القساوسة لتحمل أعباء الدفاع عن حياتهم الهادئة في الاديرة.

ومع التقدم الاقتصادي منذ القرن الحادي عشر وحاجة الناس لتبادل انتاجهم المهني والزراعي أصبح لقاءوهم الاسبوعي في سوق غالبا ما توسط مكانه مجموعة من الاديرة والتجمعات السكنية الأخرى خارج الكنائس والأديرة التي ضمنت حماية السوق من التعرض الخارجي والتي شكلت فيا بعد طبقة التجار. ويلاحظ أن الحاجة الماسة الى الأمن والاستقرار قد جعلت التعايش ممكناً بين كافة فئات المجتمع الذي تألف من الراهب والناسك والحرفي والصانع والتاجر والمعلم والشاعر. وظل هذا التوازن بين الفئات المذكورة حتى نهاية القرون الوسطى دون سيطرة احدى الفئات على غيرها. وعلى الرغم من عدم تحقق الحرية والمساواة في الحقوق العامة تحقيقاً كاملاً إلا أن احداً لا يبالغ ان قال أن الاخاء داخل المجتمع الواحد كان سائداً إلى حد كبير. ولكن التطور الحضري والتجاري ادى إلى ظهور المنافسة بين المجتمعات الاوروبية المسيحية مما اعاد ظهور قوة الأمراء وسلطتهم (امراء الاقطاع) عن طريق بيع انتاجهم في أسواق غير السوق المحلي الذي لم يستطع استيعاب الانتاج.

ومع قبول برابرة الشمال للمسيحية بسبب الامان والقوة الاقتصادية التي وفرها رجال الدين المسيحيين أكثر مما وفره لهم امراؤهم الغازين، اتسع النشاط الكنسي وقوى نفوذها ولم يستطع الملوك والامراء الا الخضوع لها. وكانت القوة الاقتصادية الكنيسة قد وضعت في يدها تنظيم السوق التجاري والاشراف عليه وتأمينه ولم تسمح لارباب الحرف أو التجار أو غيرهم بالقيام بهذه المهام. وعلى ذلك يمكن القول بأن الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في العصور الوسطى كانت حياة دينية كنيسة صرفة.

ومع ذلك، وعلى الرغم من التعاليم الدينية المسيحية التي دعت الى الحب والمساواة إلا أن التقدم التجاري منذ القرن الحادي عشر ادى بامراء الاقطاع إلى تحويل أراضيهم الى مراكز حضرية تجارية عندما ادركوا ما يمكن أن يدر عليهم الايجار من أرباح. وزاد هذا النوع من النشاط بعد الحروب الصليبية التي فتحت المجال للسلع الاستهلاكية الشرقية. وقد أدى هذا الوضع الاقتصادي الجديد (لنقل ظهور طبقة التجار الباحثة عن الربح) إلى تأثير اجتماعي اطاح بفكرة المساواة والأمن الذي دعا اليه الدين المسيحي.

ومنذ القرن الحادي عشر الميلادي ومع التقدم التجاري والزراعي وتكديس رؤوس الأموال لدى فئة التجار وتعاونهم مع الطبقات الحاكمة ادى ذلك الى هوة غير معبورة بين من يملك ومن لا يملك حتى أن الصراع والعداء بدأ في الظهور بين الطبقات الغنية من التجار والحكام وبين الفلاحين والمزارعين. وعلى الرغم من وجود الحقوق وامتيازات لهذه المراكز بسبب اجتذاب ارباب الصنعة والتجارة للاستقرار بها، بالإضافة الى تأمين الأفراد قانونياً

وعسكرياً، الا أن ولاء الأفراد التقليدي الذي انحسر في العائلة والأرض قد تحول الى الامير الاقطاعي ومع مرور الزمن اصبح الصراع واضحاً على السلطة بين الطبقة الحرفية المتوسطة وطبقة المقربين للامير الاقطاعي.

وتميزت فترة العصور الوسطى بسيادة الاراء والأنظمة الكنيسة، وقد أجبرت الكنيسة الافراد عملياً على اتباع ارائها وانظمتها. فكان التماس غفران الكنيسة والموافقة عليه مطلب أساسي في حياة الأفراد. حتى أن الأمر قد امتد ليشمل الملوك أيضاً الذين كانوا يرتعدون خوفاً من عقاب الكنيسة لهم عن طريق حرمانهم من غفرانها.

وبناء على التقسيم الاداري والسياسي للمناطق التي انقسمت الى اسقفيات يرأس كل منها أسقف وابرشيات يرأس كل منها قس، كانت الكنيسة مركز الحياة اليومية، بل أن نشاط بعضها اتسع لتصبح بمثابة مكان للحجيج يحج اليه الناس للتبرك من قبور القساوسة ورجال الدين. وكان اجتذاب الناس للأماكن الدينية أكثر شأناً من التجمع للحصول على حريات سياسية أو مشاركة في تجارة رابحة. وكان للكنيسة نشاطها الواسع في أعمال الخير والإحسان كانشائها المستشفيات للمرضى والملاجيء للفقراء والمعدمين واللقطاء، واستطاعت الكنيسة أن تعمم فلسفة التقشف والانصراف عن الأمور الدنيوية والتوجه الى العبادة والزهد. وقد اتسمت القوانين الدينية فيما يخص حقوق الانسان بالمساواة طالما أن الفرد ذاته لا يخرج من نطاق الاطار الذي رسمته له الكنيسة. وعلى الرغم من هذه المساواة فان مجتمع العصور الوسطى كان يقوم على أساس طبقي. وقد كان الفرد المستقل أو الذي يحاول الخروج عن الاطار الكنسي يعرض نفسه للحرمان من غفران الكنيسة ولم يكن هناك سبيل للأمن والاستقرار الا عن طريق حماية الجماعة، ولم يكن هناك وجود للحرية الفردية.[١٨]

لم يكن للمسيحية تأثير فعال على الأوضاع السياسية بقدر ما كان لها تأثير على الأوضاع الاجتماعية. وعلى الرغم من أن العقيدة المسيحية تنص على المساواة المطلقة بناء على القاعدة الدينية التي تنص على أن الله يحب الفقراء الضعفاء تماماً كما يحب الاغنياء الأقوياء، إلا أن قادة الكنيسة الاوائل لم يضعوا هذا الاعتقاد موضع التطبيق العملي. فلم تتسامح الكنيسة تجاه الاختلافات الدينية ولم تقبل التعايش مع ديانات أو أفكار اخرى. وقد وضعت المسيحية ذاتها في صراع مع النشاطات المدنية الاغريقية القائمة على أساس انها اعلى مراتب تحقيق الإنسان لذاته، ولكنها حاولت التعايش مع قضية القانون الطبيعي. فعلى المستوى النظري كان امراء

---

١٨) لتفاصيل أكثر عن الحياة القانونية في تلك الفترة انظر في

Henri Pirenne, **The Economic and Social History of Medival Europe.** (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1937), translated into English by I. E. Clegg.

الاقطاع والحكام مقيدين باخلاقيات القانون الطبيعي من جهة ومسؤولية الكنيسة الروحية. وعلى الصعيد العملي فإن قوة الكنيسة وسيطرتها على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية وتحالفاتها مع الاقطاع وقفت حجر عثرة في ظهور أي قوة علمانية.

وحتى وثيقة الماجنا كارتا Magna Carta التي كتبت سنة ١٢١٥ والتي تعتبر نقطة تحول في الحريات الانجليزية، كانت اصلاً من إنتاج النبلاء لتخفيف وطأة الحكم الملكي عليهم. ومهما يكن من أمر فقد اعطت هذه الوثيقة ضماناً للرجال الأحرار عدم تعرضهم للأذى دون محاكمة عادلة من أقرانهم وحسب قانون البلاد المعمول به. وهذه الفكرة تعكس أهمية تطبيق القوانين في أي نظام سياسي لضمان الحقوق العامة والحريات الشخصية، اذ أن ضمان حقوق قليلة افضل بكثير من عدم وجود حقوق على الاطلاق.

وعلى هذا الأساس فان حقوق الإنسان كقضية، وان لم تبرز في العصور الوسطى المسيحية، إلا أنها اتخذت مساراً مختلفاً عما كانت عليه في العصور الكلاسيكية المتمثلة في الحضارتين اليونانية والرومانية. فقد كانت الحياة العامة تتركز حول الكنيسة والاستعداد للذهاب لحياة أخرى، وما حياة الإنسان الا عبارة عن رحلة بين نقطتين. وعلى الرغم من تغيير الأوضاع العلمية بظهور الجامعات والمدارس وتحسن الأوضاع الصحية والبيئية إلا أن الحياة المعيشية كانت حياة جماعية تتركز حول الأسرة التي تنظم شؤونها الكنيسة. ومع هذا وذاك، واذا أردنا مطابقة النظريات التي تعرض لها الفصل الاول من هذه الدراسة بأوضاع العصور الوسطى المسيحية نستطيع القول بأن الكنيسة قد حلت مكان النفس الارسطية كمحرك أساسي للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وبات واضحاً أن التجربة الانسانية الكانتية كانت ابعد ما تكون عن حياة تلك الفترة الزمنية، وحمدت صراعات عواطف هوبز بحيث طمست أو كادت تاركة هذه العواطف تسليم زمام أمورها للسلطة الكنسية التي تنظم شؤون افرادها، فالصراع بين الطبقات الغنية والفقيرة كان غالباً ما تؤكد الكنيسة على ضرورة بقائه من حيث أنه مطلب الهي. فالله يحب الفقراء، تقول المسيحية، ولذا فقد خلق الكثير منهم. واذا زاد الصراع عن حده فقد كان للكنيسة طرقها الخاصة في إعادة الأمور الى ما تريده من أمن واستقرار وان كان هذا الأمن لمصلحة طبقة ضد أخرى. وقد تكون الوحدة الكلية الشاملة السبينوزية حال تنطبق على تلك الفترة من حيث قدرة الكنيسة على جمع كل متناقضات المجتمع في وحدة واحدة إلا أن هذه الوحدة لم تكن قائمة على تساوي جميع الافراد والجماعات بعضهم ببعض. فالوحدة الشاملة التي تحدث عنها اسبينوزا هي وحدة الوجود التي لا تفرق بين العلة والمعلول، أو بين السبب والنتيجة، وعلى الرغم من أن حاجة

الكنيسة للمجتمع المسيحي كانت بقدر حاجة المجتمع للكنيسة إلا أن تفوق رجال الدين قد وضعهم في منزلة أرفع بكثير من منزلة الجماعات، وعليه فإن الوحدة الكلية الشاملة التي ظهرت على الصعيد النظري لم تقوى على الاستمرار في التطبيق العملي بدليل ما صاحب نهاية الفترة من تمرد طالب به الامراء والملوك وشجعهم في ذلك نفر من رجال الدين أنفسهم.

وحتى أن تجريبية كل من جون لوك وديفيد هيوم لم تكن قادرة على نقل مجتمع العصور الوسطى المسيحية التي عقدت العزم على أن تبقى الامور في اطار ديني بحت دون الخروج منه، فقضية حقوق الانسان أو أي قضية اخرى، ان كان لها أن تعيش فلا بد من أن تخضع للاطار الديني البحت. حتى أن الامر قد امتد لينفي نظرية الانتخاب الطبيعي الدارويني من حيث أن ارادة الله قد قدرت لكل فرد موضعه الذي لا يخرج عنه دون النظر الى الارادة الإنسانية أو حرية الفرد.

وقد يلاحظ الباحث أن قضية الاسترقاق التي تحدث عنها توينبي قد استمرت في عرض قوتها والتأثير في مجتمعات العصور الوسطى، حتى عندما كان يحرر القن الذي يعمل عند سيده سنة واحدة، إلا أن الاسترقاق الفكري ظل سائداً والى أمد طويل. وقد لا يبالغ الباحث ان قال ان مجتمع العصور الوسطى المسيحي أو مجتمعات كانت قادرة على امتصاص ثقافة القبائل الجرمانية التي قوضت الحضارة الرومانية والتي تعودت على حرية تلقائية دون ارتباط بقانون أو عقيدة لتدخل هذه القبائل وغيرها في اطار القوانين الدينية.

وعلى الرغم من الصراع الطبقي بين من يملك ومن لا يملك حسب التصور الماركسي الا أن الكنيسة كانت قادرة على احتواء مثل هذا الصراع الذي لم يتح مجالاً لبروز الوعي وخاصة ذلك المتعلق بقضية حقوق الإنسان.

وعلى ذلك يمكن القول أن النظريات التي ساهمت بطريقة أو بأخرى في تفسير قضية حقوق الانسان غير قادرة على شرح الأمر في فترة العصور الوسطى لسبب واضح وبسيط وهو وجود القانون الكنسي الذي كان قد حدد القضية مسبقاً. وسوف نختتم هذا الفصل بالنظر إلى بعض قضايا حقوق الانسان وعلى رأسها قضية حريته من حيث انها تشكل جوهر وجوده ذاته في الحقب التاريخية المنوه عنها، وما يرتبط بها من قضايا كقضايا الحرب والسلم والعنف والانتقام وموضوع العبودية.

- ٦ -

بعض الحقوق الانسانية
في الفترة تحت البحث

ناقشنا في الفصل الثاني من هذه الدراسة موضوع الحرب والسلم من ناحية نظرية صرفة ونحاول هنا استقراء الفترات التاريخية المتعاقبة التي اهتم بها هذا الفصل علنا نستطيع أن نقرر ما اذا كان الانسان بطبيعته عدوانياً أو مسالماً؟ أم عليه أن يظل في حالة استعداد للحرب ليضمن السلم؟

ان الذي لا شك فيه أن التاريخ الإنساني شاهد وما زال يشاهد فترات حرب واخرى نقيض ذلك. وتسود الناس نزعات عدوانية واخرى ودودة تجاه بعضهم بعضاً. ويلاحظ الباحثون في الأمر وجود الحالتين: حالة الحرب وحالة السلم. ويلاحظ ايضاً ان تاريخ الحروب مركز حول اولئك المستقرين واولئك الرحل من القبائل. فالحضارات القديمة التي سادت في بلاد ما بين النهرين ومصر القديمة تعرضت لغزوات اولئك الطوافين الجوالين الراكبين على عرباتهم الحربية، وقد لعبت التكنولوجيا دوراً بارزاً في القضاء على الطبقات الاستقراطية الحاكمة التي لم تكن تملك العربات الحديدية في القتال. وقد قامت القبائل المتجولة الهادفة الى توسيع رقعتها المكانية بعد زيادة سكانها بالهجوم على مدن الحضارات القديمة حتى استطاعت هذه الحضارات ان تفهم سر انكساراتها الحربية الناتجة عن عدم قدرة جيوشها من المشاة الوقوف أمام الآلية الحربية للغزاة الذين يستخدمون الخيالة والعربات الحديدية. يقول رايلي في ذلك:

> واضطرت هذه الحضارات القديمة إلى ارغام مشاتها الذين يتبعون أسلوب العصر الحديدي على التكيف مع حرب الخيالة الجديدة، أو إلى استئجار البدو المرتزقة لحماية جوانب جيوشهم أو الاستسلام للهزيمة. وقد دفعت الامبراطورية الآشورية ثمناً باهظاً لفهم الوضع الجديد، اذ اكتسحها البدو سنة ٦١٢ ق . م واستأجرت الامبراطورية الفارسية في ايران البدو المرتزقة، وكان حكام المملكة الاسيوية (شين) من القلة التي تمكنت من تبني اسلوب حرب الخيالة من تلقاء نفسها، ولذا لم يتمكنوا فقط من صد الغزو القادم من وسط اسيا، بل استطاعوا اكتساح الدول الآسيوية المنافسة، واطلقوا اسم (شين) على الصين الموحدة سنة ٢٢١ ق . م. غير أن غزوات البدو للصين التي تمت بعد ذلك، اثبتت انها أكثر نجاحاً، ومع

القرن الرابع الميلادي تمت الاطاحة باسرة هان القديمة التي حكمت ٦٠٠ سنة، وأصبحت الصين سلسلة من الدول القبلية مرة اخرى.[١٩]

وما حل بالصين حل بالامبراطورية الاخرى كالامبراطورية الرومانية الغربية التي شاهدت الانهيار الكامل على ايدي قبائل الشمال الجوالة الذين كانوا يتقنون الفروسية وتكنولوجيا القوس والسهم، الأمر الذي رفض مشاة الرومان تعلمه. أما الامبراطورية الرومانية الشرقية التي تعلمت من فنون الشرقيين الحربية فقد استطاعت أن تمد من عمر امبراطوريتها الى الف سنة أخرى. وكان آخر أنواع هذه الغزوات الغزو المغولي في القرن الثالث عشر الميلادي. ومع استخدام البارود منذ القرن الخامس عشر الميلادي وتقدم تكنولوجيا الاسلحة النازية انتقلت الغلبة الى سكان المدن وقدرتها على صد الهجمات البدوية من الخارج.

وقد تكون التكنولوجيا عاملاً حاسماً من عوامل النجاح في الحرب من أجل تحقيق الأمن والاستقرار على الصعيدين الداخلي والخارجي، ولكن الناظر إلى التجارب التاريخية يرى أن تطبيق مفاهيم الحقوق الانسانية من خلال قوانين الدولة تلعب دوراً لا يقل أهمية عن دور التكنولوجيا العسكرية في الوصول الى الهدف المنشود. وقد نكتفي هنا بالتجربة الرومانية التي قدمت قوانينها أفكار الحرية والمساواة والديموقراطية ولكنها حصرت هذه المفاهيم في فئات معينة الامر الذي افقدها ولاء الافراد.

بعد هزيمتهم من قبل القبائل الغالية التي كانت على حدود الامبراطورية الرومانية اقتنع الرومان بأنه لا بد من تغيير تنظيم جيشهم الارستقراطي. هذا الجيش الذي لم يكن يتألف من كافة المواطنين. وقد كان الغالبية العظمى من الناس قد استبعدوا من العمل العسكري لانهم لا يملكون الموارد الاقتصادية وبخاصة الأرض، ولكن الهزيمة العسكرية الرومانية سنة ٣٩١ ق . م على يد الغاليين أجبرت القيادة السياسية على تطبيق مبدأ المساواة لعامة الناس وادخال الديموقراطية في الجيش. وعليه أصبح العامة مواطنون وكان عليهم الاشتراك في الجيش، وقامت الدولة مقابل ذلك بتوزيع الاراضي على من لم يملك أرضاً. وخول الدستور الجديد الجمعية الشعبية اجازة القوانين باتخاذ القرارات الخاصة بالحرب والسلم. وعليه فقد اصبح الناس جميعاً ينظرون الى القوة العسكرية التي تملك قرار الحرب أو قرار السلم. والمعضلة التي نتجت عن ذلك ان اصبح الرومان، على غرار القبائل الشمالية، رأت في قرار الحرب أمراً يفضل بكثير قرار السلم الامر الذي جعل منها جنداً محاربة على الدوام. وتحولت الحروب الرومانية الى حروب امبريالية صرفة حيث أن الطبقة الثرية الارستقراطية استمرت طبقة حاكمة برغم

---

١٩) كافن رايلي، الغرب والعالم، سبق ذكره، القسم الاول من الترجمة العربية، ص ١٢٧.

التغييرات الدستورية الجديدة. فمع أن المجلس الشعبي غير مقصور على أحد الا أن كفة الطبقة الارستقراطية هي الغالبة بسبب نظام التصويت المتبع الذي كان يتم من خلال الجماعات وليس الافراد حيث كان الارستقراطيون يشكلون الغالبية العظمى من هذه المجموعات والتي كان لكل منها صوت واحد. وكان العامة يدلون بأصواتهم لهذه المجموعات الارستقراطية التي كانوا يشعرون معها بنوع من الأمن، أو لأنهم تعودوا الخضوع للسلطة، أو لعلهم تعلموا التسلسل القيادي من خلال خدمتهم العسكرية. أضف الى ذلك أن مجلس الشيوخ الروماني كان عبارة عن مجلس استشاري يتألف من الأسر النبيلة. ولم يكن المجلس الشعبي الا الموافقة على المشاريع التي يقرها مجلس الشيوخ. ونتيجة لهذا النمط الشعبي الديموقراطي استقرت السلطة الحقيقية في يد الارستقراطين الذين كانوا يسيطرون على قرار الحرب والسلم. وعليه ومنذ سنة ٢٨١ ق . م توجهت روما الى الدخول في حروب مع الامبراطوريات الاخرى كالامبراطورية الهلينية في جنوب ايطاليا بدلاً من الوقوف أمام الهجمات القبلية، وفي سنة ٢٠٠ ق . م، وعلى الرغم من رفض المجلس الشعبي (مجلس المئة)، اعلان الحرب على امبراطورية مقدونيا اليونانية، الا أن مجلس الشيوخ استطاع فرض الحرب. وبعد أن تم النصر للرومان ناصر مجلس الشيوخ الطبقة الثرية المقدونية ضد ثورات الطبقات الدنيا التي رفضت الانصياع للهزيمة. ولكن الامبراطورية الغازية استطاعت تطبيق النظام العسكري في بلاد اليونان، ودمرت مدينة كورنشة التجارية وتحولت اراضيها الى ملكية ارستقراطي روما. ودمرت مدينة قرطاجنة سنة ١٤٦ ق . م رغم انها لم تقم بأي عمل عدائي على الاطلاق، ولكن قرار مجلس الشيوخ قد نص على ضرورة تحطيم هذه الدولة المزدهرة.[٢٠]

ونتيجة لذلك فقد اعتمدت الامبراطورية، التي اتسعت وامتدت الى مناطق شاسعة، على المستعمرات اعتماداً كلياً، حيث اتاحت المستعمرات فرصا ذهبية للغنى الفاحش دون تعب أو شقاء، فقد تقاضى الحكام الرومان رشاوي وغنائم مما دفعهم لمزيد من الحروب ومزيد من السلب والنهب. وأصبحت الحرب هي المعول عليها في السياسة والاقتصاد والادارة الأمر الذي أدى إلى تدهور الاوضاع العامة في الامبراطورية بعد أن فقد المواطنون مزارعم وهزم جيشهم وذهب سلطانهم السياسي ادراج الرياح منذ عام ٢٧ ق . م حتى سقوطها عام ٤٧٦م بتتابع الفوضى والقمع والحروب الاهلية.

وطالما أننا في سياق الحديث عن الحرب والسلم فان ظاهرة العنف ايضاً من الظواهر التي تقضي على جملة الحقوق الانسانية التي تعرضنا لها في الفصل الثاني من هذه الدراسة. وقد

---

٢٠) المرجع السابق، ص ١٣٨.

عرفت القبائل الجوالة البدوية قيمة القسوة للتدليل على الشجاعة والبأس. واختلطت القسوة والفظاظة بالشجاعة لديهم. وسمى من له القدرة على السلب والنهب والتدمير شجاعاً وهكذا. ويقتطف رايلي عبارة اميان مارسيلين Ammien Marcellin في وصفه لقبائل الهان للتدليل على عنفهم حيث يقول:

ان عنفهم لا يعرف حدوداً. فكانوا يكوون وجنات أطفالهم حتى لا تنموأ لحاهم. وهذه المخلوقات القصيرة القوية الممتلئة الاجسام الغلاظ الاعناق، لا يطهون الطعام، ولكنهم يلتهمون الجذور البرية واللحم النيء لاول حيوان يصادفهم. وليس لهم مأوى ولا مدافن وليس عندهم سوى ملابس من جلد الثيران يرتدونها إلى أن تتهلهل. ويقال انهم مقيدون بجيادهم، لا يترجلون ليأكلوا أو ليشربوا بل غالباً ما يظلون يمتطون الجياد في نومهم واحلامهم.[٢١]

واذا كانت القبائل البدوية الجوالة في مناطق عديدة من العالم تتصف بصفاة القسوة هذه الا أن رايلي يقتطف قول باحث آخر للتدليل على عظمة القسوة التي وجدت في الامبراطورية الرومانية اذ يقول:

ان الفقراء الرومان المنبوذين، والايامى المنكوبات اللواتي تدوسهن الأقدام، وحتى الكثيرين من الرومان المتعلمين وأولاد الناس لاذوا باعدائهم. لقد كانوا يبحثون عن الانسانية الرومانية بين البرابرة (القبائل الجوالة) حتى لا يهلكوا من القسوة البربرية بين الرومان... لقد انطلقوا ليعيشوا بين الهمج في جميع الانحاء ولم يندموا على فعلتهم قط، وفضلوا أن يعيشوا احراراً تحت مظهر العبودية على أن يعيشوا تحت قناع الحرية...[٢٢]

فاذا كان الأمر كذلك فإن الحضارة الاوروبية التي تلت تلك الحقب الزمنية انما هي مزيج ثقافة البدوي الخيال المتجول وفقير روما المستجير من الرمضاء بالنار. وقد وصم المزج بين الثقافتين بأن الحياة لا تقوم الا على سلب ونهب ما في ايدي الآخرين، ولم تعرف تلك الحقب الزمنية شيئاً عن الحرية، والمساواة أو حياة السلم، بل كانت، على حد قول توماس هوبز، «حرب الكل ضد الكل». وعلى الرغم من خفة حدة العنف في العصور الوسطى المسيحية بفضل الدين المسيحي على الصعيد النظري إلا أن الواقع العملي يشير الى عنف فرسان العصور الاقطاعية التي قايض الملوك والامراء اراضيهم بالخدمة العسكرية من قبل الفرسان. هذه الثقافة الجديدة التي اعلت من شأن المحارب ووضعته في مكانة تليق به. واستمرت هذه

٢١) المرجع السابق، ص ١٧٨.
٢٢) المرجع السابق، ص ١٧٨.

النظرة حتى العصور الحديثة في رفع شأن المحارب البطل الذي استطاع أن يتسلم زمام السلطة السياسية. والأمثلة على ذلك لا حد لها ولا حصر كنابليون وديجول وايزنهاور وغيرهم.

ظاهرة العنف القديمة ظلت سائدة في العصور الوسطى والعصور الحديثة ايضاً ولكنها اخذت تبريرات جديدة. فمنذ العصور الوسطى اختفت النظرة الحربية الرومانية التي لخصها كاتو Cato في مجلس الشيوخ الروماني بالقول: حفاظا على تقدمنا الاقتصادي فلا بد من تدمير قرطاجنة قبل أن تزدهر وتتفوق علينا. وبالفعل دمرت قرطاجنة على ايدي الرومان بسبب تلك الجريمة البشعة التي ارتكبتها: تقدم مزارع العنب والزيتون بها. ولكن العصور الوسطى المسيحية والعصور الحديثة رأت أنه لا بد من مبرر للعنف، ولا بد من اقناع المحارب والمواطن على السواء ان عليهم واجب ديني أو قومي أو وطني مقدس يجبرهم على التضحية بأنفسهم في سبيل الاراء والأفكار الدينية أو القوانين. فالحملات الصليبية قامت على هذا الأساس. فالواجب الديني حتم على المسيحي الطيب أن يقوم بالانتقام للرب وتخليص القدس من «الكفرة، ابناء العاهرات، ذرية قابيل» (هكذا كانوا يدعون المسلمين).

ولاسباب سياسية واجتماعية واقتصادية، لا داعي لذكرها هنا، صادفت دعوة البابا اوربان هوى في نفوس فقراء اوروبا وتوجهوا الى الشرق يذبحون ويقتلون باسم الرب. ولم يكتفوا بذبح المسلمين في مدينة القدس بل مارسوا عملية الذبح والقتل في يهود المدن الاوروبية.

ويقودنا الحديث عن الحروب ومكاسبها إلى موضوع العبودية الذي سلب الانسان حريته وجوهر وجوده كانسان. ويشير التاريخ الى أن التجمعات الإنسانية كانت وما زالت تنظر للاجناس الأخرى على أنها من طينة أقل شأنا. حتى أن الأمر يعدو ذلك الى المجتمع الواحد الذي يتألف من عشائر وقبائل اذ تنظر كل عشيرة وقبيلة الى ذاتها على أنها مركز الكون وافضل من غيرها. وقد درجت عادة علماء الانثروبولوجيا من أمثال ليفي شتراوس Levey Strauss ان العبودية شيء قديم وما فكرة الاخوة الانسانية الا شيء جديد، بينما يؤكد مايكل ليريس Michael Leiris ان العبودية شيء مصطنع نتج عن الحاجة الاقتصادية المتعلقة بالحروب.[٢٣]

ومهما يكن السبب في العبودية، سواء كان اللون أو العرق، أو الحاجة الاقتصادية أو غير ذلك فللعبودية تاريخها المميز. وقد وجد العبيد دائماً في نهاية السلم الطبقي الاجتماعي، وغالباً ما تشكك السادة فيما اذا كان العبيد يتمتعون بنفوس مثلهم أم انهم مجرد آلات حيوية. وقد

---

٢٣) UNESCO, Race and Science, (New York: Columbia University Press, 1951.
والكتاب مجموعة من الاراء لباحثين مختلفين.

رأت المدرسة الافلاطونية في تفسيرها للعبودية بأنها حالة طبيعية جداً، وفحواها ان اليونانيين انسانيون وغيرهم برابرة متوحشون وهم العبيد. وقد ربط افلاطون هذا التقسيم البشري بالنظام السياسي الذي لا يقوم، حسب ما جاء في الجمهورية الا على طبقات ثلاث: الفلاسفة، الجند واخيراً عامة الناس. ويتميز الفلاسفة بالحكمة والمعرفة وهم اليونانيون وأما العبيد فلا يملكون الحرية ولا بد لهم من تقديم الطاعة والولاء للانسان الحر (اليوناني). ويذهب ارسطو الى ما ذهب اليه افلاطون من حيث ان العبودية أمر طبيعي، وأن الحرية مقصورة على المواطن اليوناني فقط دون سواه، ولا يحق ليوناني أن يستعبد يوناني آخر.

وأما المدرسة الكلية فقد رأت في نظام العبودية ظلماً لا بد من التخلص منه ونادت بالمساواة عن طريق تمسكهم بالزهد الذي يزيل أسباب القوة والظلم، وبذلك يتساوى الناس جميعاً فلا حاكم ولا محكوم ولا سيد ولا مسود. وايدت المدرسة الرواقية دعوى المدرسة الكلية اذ آمنت بأن نظام العبودية هو نظام ضد الطبيعة ومنطقها، فالناس جميعاً اخوة واعتبروا الانسانية جمعاء أسرة واحدة. وقد اثرت الفكرة الرواقية في روما وانتشرت بين كتابها وادبائها. ولكن الفلسفة الرواقية، وعلى الرغم من مناصريها، إلا أنها لم تحقق فكرة الأخوة الانسانية والغاء نظام الرق في الامبراطورية الرومانية. وحين ظهرت المسيحية وأصبحت دين الدولة الرسمي حل الدين مكان الفلسفة، وأقامت المسيحية دعواها على الطاعة والخضوع والاستسلام، فالمسيحي ملزم بالخضوع للكنيسة والأمة ملزمة بالخضوع للحاكم والعبد ملزم بالخضوع الى سيده. وعلى ذلك فقد وضعت العصور الوسطى الناس في اطار عليهم أن لا يخرجوا منه وبالتالي فقدوا حرياتهم.

ولم تكن معاملة العبيد على درجة واحدة عند الامم اذ انها تختلف عن بعضها بعضاً، فلدى الجماعات البدائية كانت معاملتهم حسنة ولم تكن سلطة السادة عليهم سلطة مطلقة، وكان يعتبر العبد فرداً من أفراد الاسرة. وتميزت روما عندما كانت مدينة صغيرة بمثل هذا النوع من المعاملة مع عبيدها، ولكن الصورة تغيرت عندما تجاوزت روما حدودها وأصبحت امبراطورية، اذ اصبح العبيد عنصراً أساسياً في اقتصاد الدولة والأسرة المالكة للعبيد. وقد بررت روما انحطاط العبد الى درجة الحيوان لتقوم على استغلاله بالطريق التي تناسبها. فكان للسيد الروماني حق على عبيده ان شاء احياهم وان شاء قتلهم، وان شاء قدمهم لمصارعة الوحوش الكاسرة حتى الموت في مجتلداتهم. وأما العصور الوسطى المسيحية فقد اعتبرت الرق نظام ألهي واوصت العبيد بتحمل ما يلقوه من سوء أعمال سادتهم، وفي الوقت ذاته دعت السادة الى أن يرأفوا بعبيدهم المسيحيين دون غيرهم إلا اذا تنصروا.[٢٤]

هذه بعض القضايا التي خصت حقوق الانسان ذات العلاقة الوثيقة بالحرية الانسانية والارادة الانسانية في الحضارات القديمة. ترى هل تغير الحال في العصور الحديثة منذ افول العصور الوسطى وظهور الدولة القومية الاوروبية وثورات القرن الثامن عشر التي دعت الى الحرية والمساواة والاخاء؟ هذا هو موضوع الفصل الرابع.

---

٢٤) عبدالسلام الترمانيني، الرق: ماضيه وحاضره (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٧٩)، ص ٥٣ - ص ٥٨. يقارن المؤلف بين معاملة الرق في الغرب والشرق ويرى أن الصينيين والمصريين القدماء واليهودية قد عاملت رقيقها معاملة حسنة خلافاً للغرب، وبخاصة الامبراطورية الرومانية، ويخلص الترمانيني إلى القول بأن «شرائع الشرق وقوانينه كانت على اختلافها، أرحم بالرقيق من قوانين الغرب، وان المسيحية، وهي رسالة انسانية، اضطرت بتأثير الظروف التي عاشت في ظلها في اوروبا، أن تتأثر بالفكر الغربي في النظرة إلى الرقيق». المرجع المذكور اعلاه، ص ٥٩.

الفصل الرابع

حقوق الإنسان في التاريخ
(العصور الحديثة)

تشير النظرة الأولية للطبيعة الى أنه من كل المخلوقات التي تدب على الأرض لا يوجد أحد منها قست عليه الطبيعة بقدر قسوتها على الإنسان، وذلك لكثرة ما أودعت به من غرائز وحاجيات ضرورية، وما حبته من مقومات بسيطة للتخفيف من حدة تلك الحاجيات اللامتناهية.

David Hume, **Treatise of Human Nature,** (London: Dents, 1951), Vol. III, part II, Chapter II, p. 191. First Published 1911.

- ١ -

تمهيد

يهدف هذا الفصل الى التعرف على قضية حقوق الإنسان منذ ظهور الدولة القومية في أوروبا وإنتهاء فترة العصور الوسطى المسيحية وحتى الوقت الحاضر مروراً بإعلان حقوق الإنسان العالمي من قبل هيئة الأمم المتحدة في منتصف القرن العشرين. ويحاول الفصل الإجابة على الأسئلة التالية: ما هو أثر الحركات الأوروبية التي دعت الى الحرية الفردية بدلاً من الجماعية والبعد عن الإطار الفكري الذي رسمته الكنيسة في العصور الوسطى على قضية حقوق الإنسان؟ وما هو أثر ثورات القرن الثامن عشر على ذات القضية؟ وفوق هذا وذاك يحاول هذا الفصل رسم صورة جديدة للإنسان الغربي الحديث قد تكون مختلفة عن إنسان العصور الوسطى في ظل أنظمة سياسية وإجتماعية وإقتصادية جديدة.

- ٢ -

الى العصور الحديثة

منذ أن هبط الإنسان من على الأشجار الى الأرض، على حد قول تيوني، وجد ان لا خيار له إلا أن يكون قاتلاً أو مقتولاً. وبالفعل فمنذ وجوده على سطح هذه الأرض وجد الإنسان نفسه وجهاً لوجه أمام قضية بقائه وإستمرار حياته. ويشير إستمرار وجود الإنسان الى قدرته على تخطي معضلة بقائه، ولكن بقاؤه هذا ما زال خاضعاً لحاجياته الضرورية التي تجعل منه كائناً بائساً حتى في أكثر دول العالم تقدماً. وفي الواقع فقد إستطاع الإنسان أن يستمر في الوجود ولكنه لم يستطع بناء جنة على الأرض، ونحن لا نتوقع منه ذلك. فعلى الرغم من التقدم الذي أحرزه منذ ان إكتشف النار وإستعمل الحديد وإكتشف الزراعة ودجن الحيوان الى بنائه الدولة الحديثة الا انه ما زال يحبو للوصول الى عالم متكافىء متكاتف. وعلى الرغم من أن ما وصل إليه من تقدم لم يأت من فراغ بل نتيجة تعاونه مع الآخرين، إلا أن مشكلته تزداد تعقيداً من جراء تعامله مع الآخرين من بني جلدته. وحيث إن الإنسان لا يشبه النمل في تعاونه الدائم مع الآخرين، بل له طبيعة تتمركز حول ذاته، زاد المشكلة تعقيداً. ففي المجتمعات البدائية كانت الطبيعة تتدخل في حل قضية التعاون أو العداء بين أفراد المجتمع، فعند شح الغذاء تتضافر الجهود للوقوف أمام المحنة، وعندما يوفر العدد السكاني يلجؤون الى العدوانية وهكذا، أما في المجتمعات المتقدمة فالأمر مختلف للغاية وخاصة عندما لا تقوم فئة من الناس بحرث الأرض أو العمل في المناجم أو ما شابه ذلك يصبح المجتمع مريضاً قابلاً للتعفن والهلاك.

وللحفاظ على هذا الوضع وجد الإنسان طرقاً عدة منها الإبقاء على التراث والعادات والتقاليد وكل المعتقدات التي تحافظ على أوضاع المجتمع العامة أو أن تلجأ السلطة السياسية الى إتخاذ الإجراءات السلطوية والقمعية للحفاظ على الأوضاع الراهنة. وهكذا كان، فقد إعتمدت الحضارات القديمة كالصينية والمصرية على تلك القوة في بنائها لحضاراتها وإعتمدت فترة العصور الوسطى على القوانين الدينية الكنسية للحفاظ على أوضاعها الإجتماعية والإقتصادية والسياسية.

ولكن الأمور لا تبقى كما هي، فالتناقضات الإجتماعية والفكرية والإعداد السكانية والتقدم التكنولوجي والصراعات الناتجة عنها لا بد من أن تفرز نمطاً حياتيا جديداً. وبالفعل

فقد أفرزت الحياة التجارية الهادفة الى الربح في القرن الرابع عشر والخامس عشر (هذا لا يعني أن الربح والمنفعة لم تكن موجودة سابقاً ولكنها لم تكن على الشكل الذي حصل في هذين القرنين) الى إفراز حياة إقتصادية جديدة في القرنين السادس عشر والسابع عشر. فالسوق التجاري قد عرف قيمة عناصر الإنتاج وهي (الأرض والعمل ورأس المال) بشكل لم تعرفه العصور السابقة. وعلى الرغم من وجود الأرض والعمل ورأس المال سابقاً إلا أن مفهوم الأرض ومفهوم العمل ومفهوم رأس المال كوسائل إنتاجية ذات علاقة بلا إنسانية الإنسان مفاهيم جديدة.[1] فالأرض مثلاً في القرنين الرابع عشر والخامس عشر لم تكن معروضة للبيع والشراء وإنما كانت دلالة على الثروة والغنى يتحكم بها أمراء الأقطاع. ولم يكن العمل سلعة تعرض في الأسواق يشتريها الرأسمالي كما أضحى الحال في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

ظهور النظام الرأسمالي شاهد ظهور أنظمة جديدة للمحاسبة والبيروقراطية والإهتمام بالمدارس الإبتدائية التي تعلم المبادىء الأولية للحساب والكتابة والقراءة من أجل إستعمال ذلك في أغراض السوق التجاري وإحتياجاته، الى جانب ظهور البورصات بما تكتنفه من تحويل للنقد والمضاربة وأعمال الوساطة أصبح التعامل بالفائدة أمر محبب جداً. وقد أجاد لويس ممفورد في مقارنته بين سوق العصور الوسطى التجاري وسوق بداية عصور النظام الرأسمالي بالقول:

> بيد أن رأس المال السائل أثبت أنه مذيب كيميائي، فقد اخترق الطلاء المتشقق الذي تولى وقاية مدينة العصور الوسطى زمناً طويلاً، وشق سبيله الى صلب الجوهر، مبدياً من العنف وعدم الإكتراث في القضاء على المنظمات التاريخية ومبانيها، ما جاوز حتى مسلك أشد الحكام المستبدين تهوراً. ويمكن وصف هذا التغيير الكلي بأنه عبارة عن أن الساحة المادية للسوق في مدينة العصور الوسطى قد إستبدلت بها سوق مجردة كانت تنتشر في كل أرجاء الدولة، وتزدهر حيثما يتسنى عقد صفقة رابحة. وفي بادىء الأمر كانت السلع المادية تتبادلها الأيدي فيما بين المشترين والبائعين، الذين كانوا يرون بعضهم ويرضون عين المبادىء الخلقية ويلتقون على قدم المساواة تقريباً، وعندئذ كان الأمان والإستقرار والعدل أجل شأناً من الربح ... وأما في السوق المجردة، فقد كان من الجائز أن لا يرى الناس بعضهم بعضا على الإطلاق وهم يعقدون صفقات مالية ... وكان الهدف من الربح وتكديس المزيد من المال لطرحه في مشروعات أخرى متزايدة التضخم ...[2]

---

(١) Robert Hellbroner, **The Worldly Philosophers,** (New York: Simon and Schuster, 1966, p. 15.

(٢) لويس ممفورد، المدينة عبر التاريخ، ترجمة ابراهيم نصحي (القاهرة: الانجلو، بلا تاريخ)، ص ٧٦١ - ص ٧٦٢ من القسم الثاني.

ويمكن القول أن النظام الرأسمالي الجديد لا بد له. وهو يبحث عن الربح، من تحطيم الماضي وإستقرء مبادىء جديدة تخدم الواقع الجديد، وكان لدى النظام الجديد إستعداداً لهدم أي توازن إجتماعي في سبيل تحقيق الربح وخاصة اذا كان الأمر يتعلق بحقوق الإنسان. فالغني إزداد غنى والفقير إزداد فقراً، وأصبحت قيمة الإنسان تحسب بالدراهم، فكلما ملك الإنسان نقوداً أكثر إزدادت قيمته وهكذا. وقد زادت الرأسمالية في ذلك حيث أنكرت على الفقير روحانيته، فالأهم من هذا وذاك هو كيفية الحصول على المال ليس الا. وأصحبت الحرية تعني حرية الفرد في الإستثمار وتكديس الأموال خلافاً لمعنى الحرية الذي ساد العصور الوسطى والذي عنى التحرر من الإقطاع والتزاماته. وبذلك تكون النزعة الفردية قد حلت مكان النزعة الجماعية.

ويعود ظهور النزعة الفردية في النظام الرأسمالي الجديد الى أفكار عصر النهضة وعصر الإصلاح البروتستنتي، بالرغم من أن المصلحين الأوائل لم يكونوا بافضل مما كان عليه اصحاب السلطة الكنسية. وقد أدى الإنقسام الديني في القرنين السادس عشر والسابع عشر الى تسامح أكثر وذلك حفاظاً على وحدة المجتمع وخصائصه الإجتماعية. ففي سنة ١٥٩٨ مثلاً ونتيجة للحروب المتقطعة بين البروتستنت والكاثوليك أصدر هنري الرابع، ملك فرنسا، قراراً ينص على حرية البروتستنت وضمانها على الرغم من أن قراره لم يشمل حرية العبادة لهم.

ولكن أحداً لا بد له من أن ينظر الى دور النظام الرأسمالي في قضية التسامح بين الأديان والأفكار، ففي الواقع فقد نظر الناس الى أهمية الإنخراط في النظام الإقتصادي والبحث عن الثروة والغنى، الامر الذي اقتضى منهم أن يكونوا فرديين وليسوا جماعيين، مما أدى الى عزوف بعضهم عن الدخول في صراعات معاً من أجل الدين. أضف الى ذلك أن النزعة الدينية ومنذ القرن السادس عشر بدأت حدتها في تناقض كبير فالحقوق الإنجليزية في القرن السابع عشر كانت قد بدأت في الظهور على أثر مطالب الحقوق سنة ١٦٢٨، وكانت الحرب الأهلية التي أخذت طريقها سنة ١٦٤٢ قد وضعت حجراً ثابتاً في قضية الحقوق الإنسانية للشعب الإنجليزي من خلال ما قدمه جون لوك وتوماس هوبز.

وعلى الرغم مما يمكن أن يقال عن النظام الرأسمالي الجديد ومساوئه الا أنه شاهد بداية حضارة جديدة وأدخل قضية الحقوق الإنسانية الى مجال التطبيق العملي. فعلى الرغم من إدعاء الملوك بحقهم الإلهي في الحكم، وعلى الرغم من صراعهم مع البابا والكنيسة وعلى الرغم من حكمهم لأفراد مجتمعاتهم الا أن إرادة الأفراد كانت تتعاظم مع إرادة ملوكهم، مما أسفر عن

مواجهة الشعوب لملوكها ووقوف كل منهم أمام الآخر مباشرة كما تمثل الأمر في إنجلترا سنة ١٦٤٢. وقد بقيت المواجهة حتى استقرت الأمور سنة ١٦٨٨ وهو ما عرف بتاريخ إنجلترا بإسم الثورة الإنجليزية التي تم تحويل السلطة بموجبها من الملك الى الشعب. وقد مثل صراع الشعب مع الملك في انجلترا صراع فكرة الحق الإلهي مع فكرة الحق الطبيعي. وقد أضفى جون لوك شرعية إنتصار الحق الطبيعي ممثلاً بالشعب ضد هزيمة الحق الالهي ممثلاً بجيمس الثاني الذي ظل يحلم بحقه الإلهي وهو في منفاه في فرنسا.

لقد كانت فكرة الحق الطبيعي قد سيطرت على الأوساط السياسية الإنجليزية في القرن السابع عشر وكانت المبادىء الأساسية التي أثرت أفضل تأثير في دول أخرى خارج انجلترا وأهمها الثورة الأمريكية ودستور الولايات المتحدة الأمريكية. وما يقال عن فكرة الحق الطبيعي يمكن ان يقال عن قضية القانون الطبيعي أيضاً على النمط الذي تحدث عنه الرواقيون قديماً وإستفاد جون لوك منه كثيراً. هذا القانون الطبيعي الذي أثر بدوره في فلاسفة القرن السابع عشر الذين أوجدوا مدرسة فلسفية قائمة بذاتها هي المدرسة العقلانية School Rational التي حاولت أن تجعل من الأخلاق علماً على النمط الرياضي كما ظهر ذلك عند لايبنز Leipniz.

ان أحداً لا يستطيع تصور الظلم الذي يحيق به، فقد يستطيع أن يبرر الظلم الذي يحيق بالآخرين، إلا أنه في قرارة ذاته ينكر الظلم اذا إتخذ موقفاً موضوعياً. وقد نظر أولئك الذين رأوا أوروبا تتميز منذ عهد الإصلاح حتى سنة ١٦٤٨ الى أي فكرة جديدة توقف نزيف الألم والدم. وقد وجدوا في القانون الطبيعي والحق الطبيعي والعقد الإجتماعي ضالتهم المنشودة تمكنهم من إقناع الآخرين ضرورة الأمن والإستقرار. ولكن القضية الرئيسية التي لا بد للإنسان من مواجهتها بإستمرار هي الفرق الشاسع بين ما يقال وما يفعل، بين النظرية والتطبيق العملي. وقد تكون الأفكار حلاً لقضايا الصراع الدائر بين الناس، ولكنهم (أي الناس) بحاجة الى أفكار مقبولة وشرعية. وبالفعل فقد كانت قضية الحقوق الطبيعية والقانون الطبيعي والعقود الإجتماعية مصدر خلاف بين مؤيديها ومعارضيها. وعوضاً أن تكون فكرة الطبيعة وما يمت لها من قضايا مصدراً رئيسياً في وقف الصراع بين الأفراد يمكن أن تكون هي ذاتها مصدر البلاء. ان إحدى الأسس الرئيسة لقضية الحق الطبيعي أو القانون الطبيعي أو العقد الإجتماعي تحويل عامة الناس الى مساواة مطلقة يشتركون في صناعة القرارات السياسية الأمر الذي يؤدي بهم الى اختلاف أرائهم فيعمدون الى الإقتتال من جديد. وبالفعل فقد كانت وجهة نظر توماس هوبز كما عرضها في كتابه التنين **Leviathan** الذي نشر سنة ١٦٥١

والذي حوّل بموجبه القانون الطبيعي الى أفكار فردية صرفة. وقد عمد هوبز أيضاً الى تحويل مصدر السلطة السياسية من الله الى الشعب، بالإضافة الى حديثه عن الحق الطبيعي في عصر لاحق.

لقد كان الإعتقاد في العصور الوسطى أن السلطة، أياً كانت، هي سلطة الله التي تشرف الكنيسة على تنفيذها. وكان الإعتقاد أن مشورة المحكوم شيء مستحسن ولكنه غير ضروري. أما عند هوبز فقد رأى أن الناس الذين يعيشون في حالة طبيعية «قاسية، قصيرة وقذرة» وجدوا أنه لا بد لهم من إعطاء أحدهم السلطة لإجبارهم على الخضوع لقوانين هي لصالح أمنهم وإستقرارهم. وعلى ذلك فلا بد من أن يتحلى الحاكم بسلطة غير مقيدة، وما على المحكومين الا الخضوع للقوانين التي تفرضها السلطة الحاكمة وهذا ما يشكل في جملته وتفصيله العدل الكامل.

والحالة الطبيعية عند هوبز لا تحتوي على حقوق محدودة كالحق في الحياة أو الملكية أو السعادة، ولكنها حقوق غير محدودة على الإطلاق. ولأن الأفراد يملكون هذه الحقوق اللامحدودة فإن حياتهم حياة الحرب المتصلة باستمرار. وبسبب هذه الحياة غير الآمنة، فإن أول ما خطر على ذهن الإنسان العاقل هو التخلص من هذه الحقوق اللامحدودة عن طريق وجود الحاكم صاحب السادة الذي يضع القوانين ويحمي تابعيه. وعلى ذلك فإن فكرة الحق الطبيعي تؤدي الى دخول الأفراد في المجتمع المدني تحت سلطة وسيادة الحاكم، الأمر الذي يؤدي الى فقدان الأفراد لحرياتهم بإستثناء حقهم في الدفاع عن أنفسهم وعن مجتمعهم. أضف الى ذلك أن النظرة الهوبزية تمنع لجوء الأفراد الى أي قانون علوي أو خارج عن نطاق القوانين الوضعية التي يأخذ بها المجتمع. أضف الى ذلك فإن النظرة الهوبزية تنكر حق ملكية الأفراد الطبيعية في حالة الطبيعة.

أما جون لوك فقد خالف هوبز وأعطى الحق للأفراد في تشكيل السلطة السياسية من جهة وحقهم في أن تعمل هذه السلطة بمقتضي رغباتهم وإحتياجاتهم. وينطلق لوك من قاعدة دينية بحته تنص على أن الأفراد ملك الله فلا يحق لهم تملك الآخرين بالطريقة التي تستهويهم. وعلى ذلك يؤكد لوك حق الأفراد في خلع السلطة السياسية اذا أخلت بحقوق أفرادها في الملكية والحرية والسعادة. وتعتبر الملكية حجر الزاوية في فلسفة لوك. فهو يؤكد على أن أصحاب الملكية يشعرون بالواجب تجاه المحتاجين من جهة وتنظم شؤون المجتمع من ناحية أخرى.

والواقع فإن فلسفة لوك بما حوته من حقوق الملكية وحقوق رفض السلطة السياسية انما كانت تعني التخلص من حكم ملكية ال ستيوارت وتحويل السلطة الملكية الى سلطة شعبية.

وبالفعل فقد وجدت هذه الفلسفة رواجاً في انجلترا وخارجها الأمر الذي صدع بنيان الملكية في انجلترا وفرنسا والولايات الأمريكية تحت السيطرة البريطانية.

وقد يضيف الباحث عناصر أخرى الى جانب ما قدمته فلسفة لوك وهوبز عن الحقوق الطبيعية للإنسان، والتي كان الرواقيون وبعض فلاسفة العصور الوسطى كتوماس الأكويني قد بشروا بها، وهو تطور النظام الرأسمالي وما صاحبه من تقدم علمي وتقني وتطور البحث العلمي الذي أثر في التركيبة الإجتماعية. كل هذه العناصر معاً إنعكست على الأنظمة السياسية وقلبت أنظمة الحكم القائمة عن طريق ثورات القرن الثامن عشر. والواقع فإن قضية حقوق الإنسان كانت مسؤولة في الدرجة الأولى عن تغيير أنظمة الحكم في دولتين غربيتين قويتين: حكم الملك جورج الثالث على المستعمرات الأمريكية وحكم لويس الرابع عشر في فرنسا. وحقيقة أن الأفكار لوحدها لا تجدي نفعاً بمعزل عن تطبيقاتها العملية، ولكن قضية الحقوق الطبيعية للإنسان أضحت لغة العصر وجدت بإسمها الوثائق والعهود التي تحدد علاقة الفرد وبالسلطة السياسية الحاكمة. وأضحى اعلان الإستقلال الأمريكي واعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي وثائق لم تقتصر أهميتها على الولايات المتحدة وفرنسا فقط بل أصبحت وثائق يتغنى بها كثير من الأفراد خارج حدود هاتين الدولتين. وقد شجعت هذه الوثائق شعوب المستعمرات الأوروبية المطالبة بحقوقهم في الحرية والإستقلال وتقرير المصير. يعلق كنيث منوج Kenneth Minogue على ذلك قائلاً:

> لقد كانت قضية الحقوق الطبيعية بمثابة طرف الفأس الحاد القطع الذي إستعملته العقلانية لهدم كثير من تقاليد العصور الوسطى المسبحسة والتي إمتدت الى القرن الثامن عشر في أوروبا. وقد كانت هذه الحقوق جزءاً من التطلعات العامة لإيجاد السلام العالمي مما دعا أمانويل كانت I. Kant يعتقد أن الأسر الملكية الحاكمة هي السبب الرئيسي في الحروب، وان قيام جهوريات يؤدي الى سلم عالمي. ونظر توم بين T. Baine الى مستقبل لا يكتنفه السلم فقط بل الى حياة إنسانية سعيدة يخضع الفرد فيها لضرائب بسيطة تفرضها الدولة وتدخل قليل من جانب الدولة في حياة الأفراد.(٣)

وعلى الرغم من هذا الحماس لفكرة حقوق الإنسان الطبعية كما يراها منظري الحالة الطبيعية والقانون الطبعي والعقد الإجتماعي وبخاصة عند جون لوك، لم تصادف الإستحسان عند مدارس فكرية أخرى. فالماركسية مثلاً حملت حملة شعواء على قضية الحق الطبعي والقانون الطبعي من أجل التبشير بحق أو مجموعة الحقوق الطبعيـة كفكرة عمقت الهوة بين من

(٣) Kenneth Minogue, "The History of the Idea of Human Rights," In W. Laqueur and B. Rubin, (eds.), **The Human Rights Reader,** (New York: The New American Library, 1979), p. 11.

يملك ومن لا يملك وزادت من عدم المساواة بين الناس. فهي في الواقع لا تزيد عن كونها حقوق صورية ليس الا ، فبينما لا يملك العبد شيئاً إلا أنه يستطيع أن يتمتع بملكية سيده، والرجال الحر الذي يتمتع بحقوق الحصول عليها إلا أنه من الجائز أن يملك شيء أو لا يملك على الإطلاق. وترى الماركسية أن العالم الواقعي الذي انبعثت منه هذه الأفكار عالم مقسوم بين طبقتين: طبقة قوية وغنية وأخرى ضعيفة وفقيرة. وقد حاولت نظرية الحق الطبعي أن تبني على هذا الواقع الأليم على حد زعم الماركسية. حتى ان الأمر يزيد عن ذلك بالقول أنها (أي النظرية) قد أضيفت شرعية لللامساواة القائمة بين الطبقات في العصور الرأسمالية الحديثة.

وقد نظرت الماركسية الى قضية الحقوق الإنسانية نظرة مغايرة لنظرية الحق الطبعي، فالإنسان كما هو عبارة عن عضو في المجتمع الإنساني وليس من حيث هو إنسان له حقوق طبعية أقرها القانون الطبعي أو الحالة الطبعية بحق العامل في أجرته يعني أكثر من مجرد عدم حق العامل في العمل بسبب ظرف إجتماعي عام كالجنس أو اللون وإن رب العمل قادر على تغيير العامل في أي وقت يشاء، ولكن حق العمل عند ماركس إنما يعني أن لكل عامل الحق في أن يقوم بعمل معين ولا يتم ذلك الا بتوفر العمل له. فالعمل في هذه الحالة ليس منة أو هبة ولكنه حق. وعليه فإن الماركسية لا ترى معنى لحق الملكية في النظام الرأسمالي للعامل الذي لا يملك سوى قوة عمله.

وينتقد ماركس والماركسية قضية الحقوق الطبعية على أساس أنها أفكار مجردة من جهة وأنها غير تاريخية من جهة أخرى. ويعتبر هذه القضية قد إنطلقت من مفهوم برجوازي صرف يتعلق بطبعية الإنسان البرجوازي. فالإنسان كما هو في الواقع المشاهد، يرى ماركس، لا يعترف به كإنسان الا من خلال شكله الفردي الأناني، الا أن الإنسان الحقيقي لا يكون الا من خلال فكرة المواطنة المجردة، والواقع فإن ملاحظة ماركس لهذا الأمر بعيدة عن الصحة حيث أن الإنسان الحديث كإنسان باحث عن حقوقه الإنسانية لم تظهر للعيان الا بعد تخلصه من الحياة الجماعية التي سادت العصور الوسطى وإتجه الى حياة الفردية في العصور الحديثة. ويلاحظ أن خطأ ماركس قد انبثق من ربطة حياة الفردية بالأنانية، فكل ما هو فردي أناني الأمر الذي قد لا يكون صحيحاً في العالم الواقعي. فلا تعني فردية الفرد في التملك الذاتي إغتصاب حقوق الآخرين بقدر ما تعني أن بعض الناس يحبون الدخول في مغامرة التملك من أجل الإستثمار أو الإدخار أو من أجل الشعور بالأمن والإستقرار أو من أجل الإستمتاع بالملكية أو من أجل إقامة مراكز علمية أو عملية يستفيد منها الآخرون

وهكذا. وبإختصار فإن العلاقة التي يراها ماركس والماركسية بين الفردية والأنانية علاقة ضعيفة للغاية. ويظهر نقد ماركس الشديد لحياة الفردية الغربية في القرن التاسع عشر عندما قرر أن «حق حرية الإنسان قائم على عزلة الأفراد عن بعضهم بعضا وليس تجميعهم في وحدة واحدة مما يؤدي الى إنزواء وتقوقع كل منهم على حدة».

ولكن الواقع العملي يشير الى التجمعات العملية في الحياة العملية كما يلاحظ من تجمعهم كأفراد أسرة أو كأعضاء في جمعيات إجتماعية أو إتحادات وهكذا. ولكن هذا لا يمنع القول بأن هذه التجمعات هي تجمعات طوعية، وتمنع قضية حقوق الإنسان من تعدي أحدهم على الآخر، أو تعدي مؤسسات الدولة عليهم. وهذا ما يشكل عنصر الفردية في حياة العصور الحديثة الغربية. وهذه التجمعات الإنسانية إقتضتها ظروف الحياة الإقتصادية والإجتماعية والسياسية الحديثة في الدولة الحديثة. ولكن ماركس والماركسية ترى ضرورة زوال الدولة التي ساهمت، بطريقة أو بأخرى، بإغتراب الإنسان عن ذاته وعن عمله وعن الآخرين، وإحلالها بمجموعة من العمال الذين اكتووا بنار الإغتراب، حيث يؤكدون حياة المساواة الإجتماعية والإقتصادية للجميع.(٤)

واذا صح ما تقوله الماركسية فعندئذ لا أرى مبرراً لبحث قضية حقوق الإنسان في مجتمع عادل يحقق المساواة للجميع. وعلى الرغم من هذا الإتجاه الماركسي الجديد بالنسبة لحقوق الإنسان فإن الماركسية قد أوحت الى النظام الرأسمالي الغربي بلفت نظره الى القضية من جديد. وقد أخذ الغرب يصيف قوانين جديدة للحقوق الإجتماعية والإقتصادية الى جانب القوانين والوثائق القديمة. فالى جانب الماجناكارتا واعلان الإستقلال الأمريكي وحقوق الإنسان والمواطن الفرنسي وغيرها من المواثيق فقد امتد الأمر ليشمل حق الفرد في إجازة عمل مدفوعة الأجر كما نص على ذلك ميثاق حقوق الإنسان العالمى. أضف الى ذلك فإن القرن العشرين قد إنتقل من ربط الحقوق بالقانون الطبعي، أو الأسباب الطبعية الى ربطها بالإنسانية. وأضحت النظرة الجديدة هي البحث في حقوق الإنسان كإنسان له الحق في الحياة والحرية والمساواة وليس لأن القوانين الطبعية قد منحته ذلك. وأصبحت النظرة العامة الى الإنسان الجائع والمعذب والمسجون والجاهل والمريض نظرة إنسانية صرفة لا تتناسب هذه الأوضاع مع الإنسان وحياته.

(٤ For a detailed discussion on the marxist view see Karl Marx and Fredrick Engels, **Collected Works,** (Moscow: International Publishers, 1974). And for a well ballanced discussion of the main ideas in Marxism see Herbert Marcuse, **Reason and Revolution,** (Boston: Beacon Press, 1960), first published 1941. And for a critical view of Marxism see Karl Popper, **The Open Society and Its Enimies,** (New York: Harper and Row, 1963).

وقد دخلت قضية الحقوق الإنسانية وإتخذت مسارات جديدة لتشمل العلاقات الدولية في النصف الثاني من القرن العشرين. وقد أضحت قضية الحقوق الإنسانية في الادارة الأمريكية في عهد الرئيس الأمريكي كارتر أساس العلاقات بينها وبين الإتحاد السوفيتي. وقد حاولت الإدارة الأمريكية، انذاك، الضغط على حلفائها والمنحازين لسياستها في دول العالم الثالث بضرورة التخلي عن معاملاتها اللاإنسانية لمواطنيها من سجن وتعذيب وتهجير. ولكن ما زال الغموض يكتنف قضية حقوق الإنسان. فعلى الرغم من دفاع الرئيس الأمريكي عن حقوق الإنسان اليهودي في الإتحاد السوفيتي الا أنه كان عاجزاً عن الدفاع عن حقوق الإنسان الفلسطيني في الدولة اليهودية، أو في الأراضي التي تسيطر عليها اسرائيل. وبينما ترى الإدارة الأمريكية حق اسرائيل في الدفاع عن نفسها تنكر ذلك على الفلسطيني، وكأن حقوق الإنسان تتلائم مع جماعات دون أخرى.

- ٣ -

حقوق الإنسان بين النظر والعمل

في مقال لموريس كرانستون M. Cranston بعنوان «ما هي حقوق الإنسان»، يفرق بين الحقوق الإيجابية والحقوق السلبية بعد أن يؤكد للقارىء بأن الذي كان يطلق عليه حقوق طبعية في الماضي أصبح يسمى حقوقاً إنسانية. وقد ارتبطت الحقوق الإنسانية بقانون طبيعي إيجابي.[٥] وتتميز الحقوق الإيجابية بممارستها عن طريق ما تنص عليه بنود القانون التي يقرها ويضمن تنفيذها داخل الدولة. ويمكن التأكد من ذلك بالرجوع الى القضاء أو الوثائق القضائية أو المحكمة للتأكد من ممارسة الحقوق الإيجابية وكيفية ضمان ممارستها. فالقانون الإنجليزي مثلاً يسمح للإرلندي بأن يصوت في الإنتخابات الإنجليزية بينما يحرم أقاليم أخرى خاضعة للكمونولث البريطاني بالرغم من أن مواطنيه هم مواطنون بريطانيون يدفعون الضرائب للحكومة البريطانية. وعليه يرى كرانستون أن الحق الإيجابي هو الذي يسيطر عليه الفرد ويمارسه في الواقع العملي، أما ما يجب أن يكون فهو موضوع آخر.[٦]

---

٥) Maurice Cranston, "What Are Human Rights," In Laqueur and Rubin, op. cit. p. 17.
٦) المرجع السابق.

والحقوق السلبية هي الحقوق الإنسانية أو الحقوق الطبعيـة التي يضمنها الحق الطبيعي. ويضرب كرانستون مثلاً على ذلك اذ يستشهد بالبند الثاني من المادة (١٣) من الاعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨ والذي ينص على «حق الفرد مغادرة أي بلد بما في ذلك بلده هو والعودة اليهـا»، وهـو بنـد نظـري صرف وليس واقعـي على الإطلاق. فمنذ سنة ١٩٤٨ وحتى الوقت الحاضر فإن ملايين الناس لا يقدرون على مغادرتهم بلادهم أو الرجوع اليها لسبب أو لآخر يرتبط معظمها في السياسة والسياسيين الحاكمين. ان مثل هذا البند لا يزيد عن كونه مبدأ خيالياً صرفاً مصدره الحق الطبيعي أو القانون الطبيعي أو الحق الإنساني.(٧)

والواقع فإن قصة اختراع قضية الحق الطبيعي أو العقد الاجتماعي انما هي قضية لها علاقتها بتثبيت وضع معين. وان صحت هذه النظرية أم كانت أسطورة ابتدعها أصحابها فقد كانت الحاجة ماسة لها، فحتى يبرر جون لوك حق الشعب في الحكم لا بد له من إبتداع أسطورة العقد الإجتماعي، وحتى يبرر توماس هوبز حق الملك في الحكم كان عليه ان يحور الأسطورة لخدمة غرضه. وفي الواقع، فقد خلق الإنسان ومنذ وجوده على سطح هذه البسيطة، أساطير لا حصر لها ولا عد لخدمة أغراضه. فقد جعل فرعون مصر من نفسه إلهاً، وتعارف اليابانيون على أن إمبراطورهم هو سليل اله الشمس، وأنزل اليونانيون الهتهم من السماء لتسكن الأوليمبياد، وأحاط مسيحيو العصور الوسطى البابا بهالة الهية أضحى بموجبها له القدرة على أن يغفر لمن يشاء أو ينزل أشد العقاب لمن يخالفه، وبدلت البروتستنتية النظرة الدينية المتبعة والتي كانت تنص على أن «الله يحب الفقراء ولذا فقد خلق الكثير منهم» الى نظرة مخالفة تماماً يؤكد على أن «الله لا يحب الأغنياء والعاملين ويكره الفقراء والكسالى»، واعتمد فلاسفة القرن الثامن عشر على أسطورة «كمال الإنسان وعدم حاجته الإعتماد على الآخرين» بفضل ما آمنوا به من مفاهيم الحرية والعدالة والمساواة والأخوة والسعادة وما الى ذلك حتى أنهم لم يجدوا في عبادة أحد أي منفعة الا أنهم لجأوا لعبادة أنفسهم. وقد لا نبالغ أن أضفنا أسطورة الماركسية التي تهدف الى خلق مجتمع لا طبقي تسوده الوفرة الإقتصادية والعدالة الإجتماعية وتزول فيه الدولة وقهرها. وعلى ذلك فإننا نرى الأهمية القصوى لا تكمن في كون الحقوق إيجابية أو سلبية ولكن الأهمية القصوى تكمن في النتائج العملية للأسطورة. وعلى ذلك فإن ما يدعو اليه البند الثاني من المادة (١٣) من اعلان حقوق الإنسان العالمي يمكن أن يكون حقاً إيجابياً اذا إستطاعت الأمم المتحدة ضمان تنفيذ هذا البند. ولكن القضية تصبح معضلة

٧) المرجع السابق، ص ١٨.

عندما لا يتفق النظر مع العمل ويصبح ما يقال في واد وما يفعل في واد آخر. فيلاحظ أن بعض الساسيين يرفضون تحويل الحقوق الإنسانية السلبية الى إيجابية نتيجة خوفهم أن تخلق هذه الحقوق ثورات محلية أو دولية. فيحذر ادموند بيرك E. Burke مثلاً، السياسي والمشرع البريطاني المحافظ، في كتابه عن الثورة الفرنسية المعنون **Reflections on the French Revolution** الذي عارض فيه قضية الحق الطبيعي وقضية الحقوق الإنسانية حرصاً على عدم الثورة على النمط الفرنسي الذي اعتمد على العنف الدموي وخوفاً من الأفكار التي لا تعتمد على حقائق واضحة بل الى تطلعات وهمية لعامة الناس.[٨] ولكن يبدو أن المحافظ السياسي لم يأخذ بعين الإعتبار إمكانية ظهور شرور في القرن العشرين كالنازية والفاشية وبزوغ دكتاتوريات تعمل لحرية أنظمتها السياسية دون النظر الى حقوق شعوبها بالإضافة الى تحويل الملايين من الناس الى مجرد لاجئين بلا هوية، أم أنه كان أرسطي التفكير فإعتقد أن العبودية جزء من النظام الطبيعي وأما الحقوق الإنسانية فهي على عكس ذلك تماماً. وعلى الرغم من وجود المؤيدين ففكرة حقوق الإنسان نظرياً على الأقل، فقد كان أهم قضايا المنظمة الدولية هو الإعلاء من شأن هذه الحقوق، وتحويل الحقوق السلبية (الحقوق الإنسانية) الى حقوق إيجابية.

كثير من المفكرين يعودون في تبريراتهم لقضية حقوق الإنسان الى عوامل أخلاقية أو الى عوامل ظرفية معينة كوجود حرب أهلية أو مأساة تؤدي الى هزيمة وهكذا، ولكنني أرى الأمر وخلاف ذلك، اذ أن قضية حقوق الإنسان هي تلك التي ترتبط بالإنسان دائماً وفي كل الأوقات. وهذه الحقوق لا تشترى ولا تباع ولا تحدد بشكل الإنسان أو طوله أو عرضه أو لون عينيه ولكنها جزء من ملكية الإنسان لأنه إنسان. إن حقوق الإنسان بلغة مارتاني «يمتلك الإنسان حقوقاً لأنه إنسان، كل واحد، سيد نفسه وسيد أعماله، والتي هي في نهاية المطاف ليست وسيلة لغاية، ولكنها غاية في حد ذاتها»[٩] وعلينا أن نتعامل مع الإنسان الآخر بناء على هذا المبدأ.

ان الحديث في قضية حقوق الإنسان يدعونا الى أن نتأمل طبيعة هذا الإنسان الذي تعرضنا له في الفصل الأول من هذه الدراسة وطبيعة حقوقه التي ذكرنا معظمها في الفصل الثاني. والواقع فإن طبيعة الإنسان ووجوده يحتم أن يكون له اعتبار خاص. وطبيعة حقوقه تحتم وضعاً معيناً. فلا أحد يحب أن يموت ميتة شنيعة ولا أحد يحب أن يجرح جرحاً بالغاً

---

٨) Edmund Burke, "Reflections on the French Revolution," In his **Works**, (London, 1832), see also Vol. V, pp. 180-181.

٩) Jacques Maritain, **The Rights of Man**, (London, 1944), p. 37.

ولا أحد يجب أن يكون مقيداً بإستمرار. إن هذه الأمور عامة وشاملة ولا يقتصر على أحد دون سواه. أضف الى ذلك أن الإنسان ضعيف مهما بلغ من القوة والعظمة. فإن بطل الأبطال يمكن أن يقتل وهو نائم أو حين يؤخذ على حين غرة. وعلامة ضعفه تؤكد عدم رغبته في النظر الى مصيره على هذه الشاكلة. وحتى يحافظ على ذاته عليه أن يعيش في جو سلمي بعيد عن عداء جاره، ويحتم عليه هذا الوضع أن يعيش في ظل دولة تضمن له تلك السلامة. فلا يعمل الإنسان كالنمل أو النحل يعرف دوره الإجتماعي، بل على العكس من ذلك فقد وهب الإنسان عقلاً ناقداً ولا يستطيع الا أن يعيش في مجتمع تحكمه قوانين، وحيث ان الإنسان في المجتمع لا يريد أن يعتدي عليه أحد فقد حدد لنفسه طريقة التعامل مع الآخرين بحيث لا يعتدي هو على الآخرين، فهو يأخذ بالمبدأ القائل «عش ودع الآخرين يعيشون». وعلى ذلك فإن كثيراً من المجتمعات لا تعرف الحياة ضمن هذا المبدأ ولذا فلا بد من عنصر القوة لتثبيت الحقوق الإنسانية. ولكن القانون الذي يتضمن معنى العدالة دائماً قد لا يكون عادلاً بل قائماً على منفعة الحاكم ولأجله. وعلى الرغم من إعتراف كافة الحضارات القديمة والحديثة بقضية حقوق الإنسان وأنها قضية عالمية الا أن التطبيق العملي لها يفرق بين جماعة وأخرى أو بين فرد وآخر. ولذا رأينا الكثيرين يكتبون ويتحدثون عن حقوق الإنسان. ويعتبر جون لوك أحد المشهورين الذيم كتبوا عن حق الإنسان في الحياة والحرية والملكية. وأضافت وثيقة الحقوق الإنجليزية التي وصفها البرلمان الإنجليزي على أثر الثورة الإنجليزية ١٦٨٨ حق الفرد في محاكمة عادلة والأخذ بعين الإعتبار التعامل بالحسنى عند إتباع العقاب، وأضاف الأمريكيون بعد نجاح ثورتهم الى جملة الحقوق المذكورة الحق في أن يكون الفرد سعيداً. وتبع ذلك الفرنسيون الذين أكدوا نفس الحقوق البريطانية والأمريكية، الا أن اعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي ظل فكراً ايديولوجياً ليس له أداة قانونية تحوله الى واقع عملي ملموس خلافاً لما أعلنه الدستور الأمريكي أو وثيقة الحقوق البريطانية.

ويشبه اعلان الحقوق العالمي الصادر عن الأمم المتحدة ١٩٤٨ اعلان وثيقة الحقوق الفرنسية من حيث صعوبة تحويله الى قانون معمول به يضمنه القانون، الا أن أحداً لا يستطيع إنكار ما حاولته الأمم المتحدة من تحولها الى عقد الإتفاقات وإنشاء المؤسسات الا أن التاريخ سيحكم على قدرة هذه الإتفاقات والمؤسسات على النجاح ام لا.

أما المجلس الأوروبي فقد قدم أشياء في هذا المجال أكثر بكثير من الأمم المتحدة، فالمؤتمر الأوروبي لحماية حقوق الإنسان الذي عقد في روما ١٩٥٠ والذي إتبع فيما بعد بقيام

مؤسسات في ستراسبورغ كان أولها محكمة للحقوق الإنسانية، وأضحى للفرد حرية الوصول لهذه المحكمة اذا شعر بأن حقوقه كأنسان قد تعرضت للمخالفات. علينا أن نتذكر أن الدول الأوروبية قد قطعت شوطاً في هذا المجال وأتاحت الفرصة لمواطنيها ممارسة حقوقهم الإنسانية. وعلى الرغم من أن قرارات المؤتمر الأوروبي في مجال حقوق الإنسان قرارات عالمية الا أن إهتمامها مقتصر على الدول الأوروبية التي تحترم حقوق الإنسان. وقد تتعارض حقوق الأفراد مع بعضها بعضا، وقد تختلف حقوق الفرد مع حقوق الدولة، ولكنها جميعاً ترتبط في نهاية المطاف بأمن وإستقرار الفرد أو الأفراد أو الدولة، وفي المجتمعات الديمقراطية الغربية أصبح تقليداً تأييد جماعات ومنظمات الأفراد والذي يعود بفائدة ونفع على المجتمع والدولة أكثر بكثير من حرمان الأفراد من حقوقهم.

- ٤ -

السياسة العامة وحقوق الانسان

في خطاب للرئيس الامريكي الاسبق جيمي كارتر J. Carter في مارس ١٩٧٧ جاء فيه بأن هناك صراع أيديولوجي بين الامم الشيوعية والأمم الديموقراطية من مدة ليست بالبسيطة. وقد عبر السيد برجنيف ومن سبقوه عن عدم اتفاقهم مع بعض المظاهر الاجتماعية والسياسية في الدول الغربية الحرة. واعتقد أننا نستطيع بدورنا أن نتحدث بشكل واضح عندما نجد أن قضية حقوق الانسان في كل مكان تتعرض الى الاخطار.[١٠]

وقد يكون السؤال الرئيس حول خطاب الرئيس الأمريكي الأسبق هو لماذا تأخر الغرب، أو بالأحرى «الدول الغربية الحرة» تبني حقوق الانسان والدعوة اليها؟ واذا لم يكن هناك دول أخرى تنظر إلى قضية الحقوق الانسانية بمنظار آخر فهل كان بامكان الدول الغربية أن تهتم بهذا الامر حتى اخذ يدخل حيز التطبيق العملي على صعيد داخل الدول الغربية، ويلعب دوراً لا يستهان به في العلاقات الخارجية؟ والواقع فإن الباحثين في الأمر يجدون أن الوقت في الغرب قد حان للبت في هذه القضية مع وجود كارتر في الرئاسة الأمريكية[١١]، عندما قرر الغرب أنه قد وصل السيل الزبى» أو بلغة الغرب Enough is Enough. ولكن الباحث يرى

---

١٠) من خطاب للرئيس الامريكي جيمي كارتر في ٢٥ مارس ١٩٧٧.

١١) Daniel P. Moynihan, The Politics of Human Rights, In Laqueur and Rubin, op. cit. pp. 25-40. See also David For sythe, *Human Rights and World Politics*, (Lincoln: University of Nebraska Press, 1984).

أن وجود الدول الاشتراكية الشيوعية بقيادة الاتحاد السوفيتي كان حافزاً للدول الغربية الديموقراطية أن تتخذ من قضية حقوق الانسان ركيزة لعلاقاتها الخارجية. ولسنا هنا في مناقشة قضية حقوق الانسان كما يفهمها الغرب والدول الديموقراطية الغربية الا أنه يكفي القول هنا بأن هذه الحقوق تقتصر على رعايا الدول المذكورة ولا تمتد الى خارجها. فقد كان تركيز الادارة الأمريكية في عهد الرئيس كارتر على يهود الاتحاد السوفيتي ولم يتعد الأمر اولئك الذين لا يملكون حقوقاً على الاطلاق كالفلسطينيين والايرلنديين والأكراد والأرمن وسود جنوب افريقيا وغيرهم. وعلى الرغم من هذا وذاك فان قضية الحقوق الانسانية تقدمت بشكل ملحوظ لتشمل كائنات اخرى. ففي سنة ١٩٧٨ اعلنت منظمة الثقافة والعلوم التابعة لهيئة الامم المتحدة (اليونسكو UNESCO) يوماً عالميا لحقوق الحيوان، وفي نفس العام أعلن رئيس الوزراء في جرينادا Grenada في خطاب أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة وفي معرض حديثه عن حقوق الانسان أنه يجب الحفاظ على حقوق الحيوانات الأليفة والنباتات التي يستعملها الناس للزينة في بيوتهم. وقد تبنت الولايات المتحدة دراسة تبحث فيها اذا كانت الحيوانات المعدة للذبح في المسالخ تعامل بطريقة لائقة أم لا.(١٢)

ولكن هذا التشبث بالحقوق الانسانية وغير الانسانية قد انتقد انتقاداً لاذعا في فترة ادارة الرئيس كارتر. وعليه فقد رأت ادارة الرئيس ريجان Regan أن ركيزة سياستها الخارجية قائمة على معاداة الشيوعية ومقاومة العنف. وبذلك تكون قضية حقوق الانسان قد توارت خلف الأنظار. ليحل مكانها الصراع والعداء. وكما اعتبر الرئيس الأمريكي رتشارد نيكسون R. Nixon أن الحرب الحقيقية هي الحرب مع الاتحاد السوفيتي، فقد اعتبر ريجان أن الأخلاق الحميدة هي في محاربة الشيوعية، وبذلك يتحول مطلب الدول الغربية من ضرورة السلم للعالم البشري إلى ضرورة الحرب، ويبدو أن هذه النظرة الأمريكية في النصف الثاني من القرن العشرين قد اعتمدت اعتماداً كلياً على المدرسة الواقعية في القانون الدولي والتي يرأسها مورجن ثو Morgantheu الذي يرى في تعريفه للسياسة أنها لا تزيد عن كونها قوة تجري على النمط الذي تحدث عنه ميكافيلي، ويؤكد أيضاً أن الفعل السيء لرجل السياسة يعتبر فعلا خلقياً اذا رأى المصلحة تقتضي ذلك.(١٣)

(١٢ David For sythe, op. cit., pp. 1-2. And for an excellent discussion on Human Rights and his envionment see W. Paul Gormley, **Human Rights and Envionment: The Need for International Cooperation,** (Leyden: A. W. Sijthoff, 1976.

(١٣ لقد صدرت افكار (مورجان ثو) في عدد من كتبه وأهمها كتابه الكلاسيكي المعروف السياسة بين الامم: **Politics Among Nations** (New York: Alfred A. Knoph, 1948)

وكذلك كتابه:

Scientific Man and Power Politics, (Chicago: University of Chicago Press, 1946).

ومع ذلك فقد شاهدت الثمانينات من هذا القرن الاهتمام بالقانون الدولي لحقوق الانسان وتبنت كثير من الدول بعض بنوده. وظت بعض المنظمات العالمية التي ترصد أعمال الدول كاستعمال بريطانيا القوة في ايرلندا الشمالية أو ملاحظة الحكومة الأرجنتينية في اخفائها بعض الأفراد، أو رصد المعاملة الاسرائيلية للمواطنين العرب في الأراضي المحتلة وهكذا. وعلى الرغم من غموض الرئيس كارتر حول قضية حقوق الانسان وتحايل الرئيس ريجان على نفس القضية الا أن المنظمات الدولية لحقوق الانسان قد ركزت أقدامها على المحيط الدولي، وتهتم هذه المنظمات وترصد اعمال التعذيب والعبودية والجوع وغير ذلك من قضايا في جميع انحاء العالم.

وعلى الرغم من اختلاف أيديولوجيات دول العالم من ديموقراطية وشيوعية ومتدينة إلا أن معاهدات حقوق الانسان في تزايد مستمر منذ سبعينيات هذا القرن. ويلاحظ ايضاً أن القوانين الخاصة بحقوق الانسان انما هي قوانين تتصف بالعمومية المطلقة الى جانب ميلها إلى المثالية والتي تتطلب وقتاً طويلاً لدخولها في التطبيق العملي. إن القضية الأساسية لقوانين حقوق الانسان هي أن تشكل جلة من القوانين لجميع الدول والجماعات والأفراد الأمر الذي يؤدي الى وحدة كلية شاملة وتقف ضد الانفصالية والعزلة لكل جماعة من الجماعات أو مجموعة من الدول. وفي هذه الحالة تكون قوانين حقوق الانسان قوانين ثورية تقضي على السيادة القومية لكل فئة من الفئات.

ان أول قانون لحقوق الانسان قد ظهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر نتيجة الصراع الحربي تمثل في مؤتمر جنيف لمصابي الحروب ومعاملتهم سنة ١٨٦٤. وقد نصت الاتفاقية بين الدول الغربية المعنية على أن ينظر الى الفرق الطبية من أطباء وممرضين في النزاع على أنهم محايدون حتى يقوموا بواجباتهم تجاه المرضى والجرحى من المصابين على اعتبار أن هؤلاء الجرحى لم يعودوا قادرين على حمل السلاح ولا بد من معاملتهم معاملة انسانية. وقد انبثق عن هذا الاتفاق جمعية الصليب الأحمر الدولي وهي في الأصل جماعة سويسرية وتبعتها فيما بعد جماعات أخرى وهناك الصليب الأحمر الوطنية والتي أصبحت في ثمانينات القرن العشرين اكثر من ١٣٠ هيئة أسست ما يعرف باسم عصبة الصليب الأحمر أو الصليب الاحمر الدولي. وتطورت الاتفاقات بعد جنيف لتشمل معاملة أسرى الحرب معاملة انسانية سنة ١٩٢٩. وتبع ذلك أربع اتفاقات سنة ١٩٤٩ فيما يخص معاملة جرحى ومرضى الحرب، أسرى الحرب، المدنيين والحروب الداخلية.

وفي الفترة ١٩١٩ - ١٩٣٩ حاولت عصبة الأمم المتحدة حماية حقوق الانسان التي تشمل

حقوق الأقليات وحق العمل وحقوق الأفراد في الأراضي الخاضعة للانتداب وحماية اللاجئين. ويلاحظ أن هذه المحاولات كانت نتيجة مآسي الحرب العالمية الاولى حتى أن عصبة الأمم ذاتها لم تكن الا وليدة تلك الحرب. وقد كان الشعور العام بأن أحد أسباب الحرب العالمية الأولى كانت نتيجة تململ بعض الأقليات في وسط أوروبا، وقد ارفقت المعاهدات الخاصة بالأقليات الى معاهدة فرساي سنة ١٩١٩، ولكن هذه المعاهدات لم تستمر اكثر من عشرين عاماً عندما تعرضت للتوسع النازي وضم الشعوب الجرمانية الى دولة الرايخ الثالث.[١٤]

أما فيما يتعلق بحق العمل فقد انشئت منظمة العمل الدولية في أوائل العشرينات، وطورت فيما بعد عدة معاهدات لحماية حق الفرد في العمل، وقد انضمت الى هيئة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الأولى وقوى عودها خلافاً لمعاهدة الأقليات التي انتهت مع بدء الحرب العالمية الثانية.

وأما فيما يتعلق بحقوق الأفراد والجماعات في الأراضي المنتدبة فقد كانت حماية حقوق الأفراد فيها نظرياً دون دخولها حيز التطبيق العملي، وذلك لأن لجان عصبة الأمم المتحدة المسؤولة عن مراقبة ما يجري في الأراضي المنتدبة هي من نفس الدول ذات السيادة على نفس الأراضي.

وفيما يتعلق بالغاء العبودية فإن عصبة الأمم ولجانها لم تحرك ساكناً في الأمر، ولكن الذي تبنى هذا الأمر فقد كانت المنظمات غير الدولية التي حملت على عاتقها وضع الضغوط على الدول لالغاء العبودية وبالفعل فقد أقرت قوانين الدول في العقد السادس من القرن العشرين بالغاء العبودية. وتنص هذه المواثيق والقوانين على الغاء العبودية من حيث بيع وشراء الانسان وتسخيره لكافة الأعمال التي يريدها السيد المالك.

وميثاق الأمم المتحدة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية يعتبر دستوراً عاماً لحقوق الانسان دون وثيقة تنص على حقوق الانسان بشكل مميز وما زالت الأمم المتحدة تعمل جاهدة لحماية الحقوق الانسانية عن طريق منظماتها المختصة. وإذا كانت الأحداث النمساوية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد أدت إلى النظرة الإنسانية لمعاملة جرحى الحرب، واذا كانت الحرب العالمية الأولى قد أدت إلى النظر في حقوق الأقليات فإن الحرب العالمية الثانية وما صاحبها من مآسي انسانية على يد النازيين والفاشيين أدت إلى تفهم كبير من قبل المجتمع الدولي لقضية حقوق الانسان كما ظهر في ميثاق المنظمة الدولية. وتنص المادة (٥٥) من

---

١٤) Form more details on the minorities of central Europe as a cause for the outbreak of the 1914 World War see Inis Claude, **National Minorities: An International Problem,** (New York: Greenwood, 1969).

الميثاق الدولي على أنه:

> رغبة في تهيئة ظروف الاستقرار والرفاهية الضروريين لقيام علاقات سلمية وودية بين الأمم، مؤسسة على مبدأ تساوي الشعوب في الحقوق وحق كل منها في تقرير مصيره تعمل الأمم المتحدة على:
> (أ) رفع مستويات المعيشة وتحقيق العمالة الكاملة والأخذ بأسباب التقدم والتنمية على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي.
> (ب) حل المشاكل الدولية في ميادين الاقتصاد والاجتماع والصحة وما اليها، والتعاون الدولي في شؤون الثقافة والتربية،
> (جـ) اشاعة احترام ومراعاة حقوق الانسان والحريات العامة للجميع بلا تمييز بسبب العنصر أو الجنس أو اللغة أو الدين.

لقد شكلت هذه المادة حجر الزاوية في العهود والمواثيق والاتفاقات اللاحقة. وقد اعترف بهذه المادة والمواد التي تلت ذلك والصادرة عن المنظمة الدولية كافة اعضاء هيئة الأمم باستثناء سويسرا والكوريتين اللواتي بقين خارج نطاق الامم المتحدة. أضف الى ذلك أن المادة (٥٥) المذكورة اعلاه لا تبين حقوق الانسان إلا في الفرع (جـ) فقط، وما الفرعين أ و ب الا عبارة عن سياسات عامة يمكن تطويرها. وحيث أن قضية حقوق الانسان غير واضحة تماماً في هذه المادة، كان هناك ضرورة لكتابة الاعلان العالمي لحقوق الانسان الذي يتضمن ٣٠ مادة والذي تبنته الجمعية العامة سنة ١٩٤٨ بالاجماع. ولم يكن الاعلان ملزماً بل كان اقتراحاً على الدول اتباعه، ولم يكن خاصاً بل عاماً تماما كالمادة (٥٥) من الميثاق. فالمادة رقم (٣) والتي تنص «لكل فرد حق في الحياة والحرية وفي الامان على شخصه» جملة عامة لا تشير بقريب أو بعيد عن كيفية تنفيذ ذلك. ولكن ايضاحات عن مواد الاعلان تبعت ظهوره. ففي سنة ١٩٦٦ انبثق عن الاعلان عهود خاصة بحقوق الانسان كالعهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية وآخر خاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وقد وضحت المادة (٥٥) من الاعلان أكثر فأكثر في السنوات اللاحقة حتى غدت ملزمة لاكثر من ٥٠ دولة سنة ١٩٧٦.

ان تطور حقوق الانسان في النصف الثاني من القرن العشرين اعتمد اعتماداً كلياً على المادة (٥٥) من اعلان حقوق الانسان العالمي وما تفرع عن ذلك من عهود سنة ١٩٦٦. وقد اعتمدت هذه العهود والمواثيق على الأفكار الغربية التي أكدت على حرية الأفراد السياسية والمدنية التي قد تتعارض مع أفعال الدولة. والواقع فان هذه الافكار قد ترسخت في الفكر الغربي منذ القرن السابع عشر وازدادت مع ثورات القرن الثامن عشر الامريكية والفرنسية. ومع ازدياد عدد اعضاء الأمم المتحدة في الخمسينات والستينات من هذا القرن والتي شكلت

معظمها دول العالم الثالث ادخل تغييراً على نمط حقوق الفرد مع الدولة ليضاف اليه حقوق اجتماعية وسياسية وحق تقرير المصير. وعلى ذلك أضحت حكومات الدول، على اختلاف أنواعها، ملزمة، نوعاً ما، على عمل شيء لشعوبها في مجال الحقوق الانسانية. وظهر في العالم الثالث صراع بين حقوق الافراد الاجتماعية والثقافية والسياسية من جهة وحقوق الدولة في التدخل في شؤون الأفراد. وما زال هذا الصراع موجوداً في دول العالم الثالث وسيستمر الى أمد غير معلوم لأسباب عدة نتحدث عن بعضها عند الحديث عن حقوق الانسان في العالم العربي موضوع الفصل السادس.

ويلاحظ الخلاف بالنسبة لقضايا حقوق الإنسان بين الثقافة الغربية (الدول الديموقراطية الغربية) وبين الدول الاشتراكية والشيوعية ومعظم دول العالم الثالث من حيث أن مجموعة دول العالم الاول تؤكد على الحرية الفردية أكثر من الحقوق الاجتماعية الثقافية، بينما ترى دول العالمين الثاني والثالث أن الحقوق الفردية هي حقوق ثانوية إلى جانب حق التقدم الاقتصادي والتكنولوجي الذي يعم خيره كافة قطاعات المجتمع. ويلاحظ ايضاً أن مجموعة دول العالمين الثاني والثالث تحد من الحرية الفردية في سبيل تحقيق المساواة للأفراد، وهذا يعني أن دور الدولة يكمن في تأمين حاجيات المجتمع والحد من الحرية الفردية، الأمر الذي تعارضه دول العالم الأول. وقد يفسر لنا هذا اتفاقات وعهود سنة ١٩٦٦ التي وجدت على شكل وثيقتين بدلاً من وثيقة واحدة، احداها للحقوق السياسية والأخرى للحقوق الاجتماعية الثقافية.[١٥]

وقد انبثق عن المنظمة الدولية قوانين وقرارات أخرى بشأن حقوق الانسان، فقد خرج عن منظمة العمل الدولية قرارات ومواثيق تتعلق باتحادات العمال الزراعيين، وتبنت الجمعية العمومية معاهدة ضد المذابح الجماعية. وتبعت ذلك بمعاهدة حقوق المرأة. وتبنت الجمعية العمومية في منتصف الستينات معاهدة ضد التمييز العنصري. وتبنت اليونسكو معاهدة ضد التحيز في التعليم. وتبنت منظمة العمل الدولية ست معاهدات حول مقايضة العمل الجماعية، والعمل الالزامي، والتحيز في العمل وتمثل العمال والسياسة الاجتماعية. وتابعت الجمعية العامة ومجلس الأمن اصدار قرارات ووثائق تخص حقوق الانسان تمثل في حقوق الانسان الأسود في جنوب افريقيا والوقوف ضد التمييز العنصري، وحق تقرير المصير للشعوب المغلوبة على أمرها، وحقوق الشعب الفلسطيني، وأوضاع حقوق الانسان في تشيلي. وفي منتصف السبعينات اضافت هيئة الأمم ٢٣ معاهدة تتعلق بحقوق الانسان، كان أهمها الخاص بأوضاع اللاجئين.

---

١٥) David Fortsythe, op. cit., p. 12

ولضمان تنفيذ مثل هذه المعاهدات اعتمد بعضها على تقارير نفس الدول والبعض الآخر تمثل في السماح لاعضاء تابعين للمنظمة الدولية القيام بالملاحظة عن قرب.[١٦]

(١٦ Ibid.

وفيما يخص معاهدات ووثائق منظمة العمل الدولية انظر في:

ILO, **International Labor Conventions and Recommendations**, 1919-1981. (Geneva: ILO Office, 1985.

- ٥ -

تطورات أخرى في مجال حقوق الانسان

وقد تطورت قوانين ومعاهدات حقوق الانسان في أوروبا الغربية وأمريكا منذ سبعينات هذا القرن. وسوف ننظر في بعض هذه التطورات التي تحاول حماية حقوق الانسان.

ففي أوروبا الغربية حيث طورت نظاماً دولياً لحماية حقوق الانسان منذ مؤتمرها في روما سنة ١٩٥٠ والذي نص على الحقوق المدنية والسياسية. ويلاحظ اهتمام الدول الغربية في منع تعذيب الأفراد وقتلهم. والأهم من هذا فقد عمدت الدول الغربية الأوروبية الى تشكيل وحدة اقليمية لتنفيذ القرارات والعهود الخاصة بحقوق الانسان دون الرجوع الى كل دولة على حدة للقيام بهذه الأمور وذلك عن طريق محكمة اقليمية. وقد تطورت اللجان المنبثقة عن المجلس الأوروبي نتيجة لتقبل هذه الدول فكرة الديموقراطية والحرية الفردية والمفاهيم والقيم والأيدلوجيات المتشابهة والتي هي جزء من تراثها. وقد منحت المحكمة الاوروبية صلاحيات تامة في قراراتها.

والواقع فإن ما حققته الدول الديموقراطية الغربية في مجال حماية حقوق الانسان لم تستطيع أي مجموعة من الدول الأخرى تحقيقه باستثناء معاهدة الدول الأمريكية منذ سنة ١٩٦٩ والذي خضع لقوة القانون منذ سنة ١٩٧٨. ومعاهدة منظمة الدول الأمريكية من الناحية القانونية شبيهة بمعاهدة الدول الغربية بما تحويه من حقوق سياسية ومدنية مكثفة وتتمتع المعاهدة الأمريكية بمجلس استشاري ومحكمة على غرار معاهدة الدول الأوروبية الغربية.

وتزيد المعاهدة الأمريكية بتكثيفها للحقوق الاقتصادية والاجتماعية كما نصت على ذلك المادة ٢٦ من ميثاقها.[١٧]

وأما في أوروبا ككل فهناك اتفاقية هلسنكي سنة ١٩٧٥ وهذه الاتفاقية ليست قانوناً أو ميثاقاً أو عهداً ولكنها مجرد اتفاقية دبلوماسية. وتكمن أهمية هذه الاتفاقية في تطلعات الخمس وثلاثين دولة الموقعة عليها تنفيذ بعض قضايا حقوق الانسان بعد تخفيض حدة الاختلافات الايديولوجية والفلسفية. وفيما يخص حقوق الانسان فان الجزء الثالث من الاتفاقية ينص على جمع شمل العائلات التي تفرقت نتيجة الصراع بين الغرب والشرق، والسماح لرجال الاعلام والصحافة بحرية الحركة والتنقل واجراءات أخرى تتعلق بحقوق الأفراد. وقد وافقت الدول الشيوعية الاشتراكية على هذه البنود على الرغم من عدم تبنيها لفكرة الحقوق الفردية وذلك حفاظاً على الاعتراف الشرعي بالتقسيم الجغرافي لأوروبا وابقاء المانيا مقسمة وكذلك فانه لا يوجد منظمة لتنفيذ بنود الاتفاقية. وقد اجتمع ممثلوا الدول الخمسة وثلاثين في بلغراد سنة ١٩٧٨ ومدريد سنة ١٩٨٠ من أجل ايجاد صيغة لتنفيذ بنود الاتفاقية إلا أن توصيات هذه المؤتمرات لم تكن ملزمة.

على الرغم من تطور فكرة حقوق الانسان في العصور الحديثة وخاصة في الفترة التي تلت الحربين العالميتين الاولى والثانية الا أن تحقيق الفكرة في حيز التطبيق العملي ما زال في بداية الطريق. والواقع فإن فكرة حقوق الإنسان تنطوي، بشكل أو بآخر، على عناصر تحقيق العدالة داخل المجتمعات. ولا يعني بالعدالة هنا مساواة الأفراد أمام القانون فحسب بل يتعدى ذلك إلى تحقيق حرياتهم السياسية والاجتماعية. ويلاحظ من خلال التطور التاريخي لفكرة حقوق الانسان أن الدول الغربية ذات التراث الديموقراطي تحاول أن تبني قضية الحقوق السياسية الفردية جنباً الى جنب مع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، ولكن الدول الأخرى تصب جل اهتمامها على التنمية الاقتصادية والاجتماعية حتى أن بعضها يحاول عدم الاهتمام بالحقوق السياسية والمدنية أو حتى حذفها تماماً من قائمة أولوياتها.

والشيء الملفت للنظر هو عدم التوازن في تطور حقوق الانسان كما ذكرنا سابقاً، وكأن هذه الحقوق منتقاة أو موجهة لجماعة دون أخرى. وقد لاحظ المؤرخ والدبلوماسي الأمريكي

(١٧ On the convention for the protection of human rights and fundamental freedoms for Europe see Councel of Europe, **European Treaty Series No 5.** On the organization of the American States for the Rights and Duties of Man see **The American Declaration of the Rights and Duties of Man** adopted by the 9th International Conference of American States (Bogota, 1953). For analysis and comments on the European CONVENTION SEE Herbert Petzold, **The European Convention on Human Rights: Cases and Materials,** fifth edition Koln: Carl Heymanns Verlag KG, 1984). And for the OAS Rights and Duties of Man see T. Buergenthal, R. Morris and D. Shelton, **Protecting Human Rights in the Americas: Sellected Problems.** (Strasbourg: International Institute of Human Rights, 1986). First published 1982.

المعروف جورج كينان George Kenan ذلك أثناء حديثه عن نشر الديموقراطية وأهميتها بالقول:

> يلاحظ أن اولئك الأمريكيين الذين (يعرفون أنفسهم ويربطونها بالديموقراطية والحرية) ان لهم خيارات في ذلك... فهم لا يهتمون بالأعداد الهائلة من الصينيين الذين وقعوا ضحية التعاليم والمعتقدات الجامدة الصينية الشيوعية، ولا يكترثون لعشرات الالوف من الأفارقة أنفسهم، ولا يحركون ساكناً للهنود الذين يطردون من كينيا ويوغندا، ولا لمئات الالاف من الخاضعين لحكم الاتحاد السوفيتي من غير اليهود الذين ما زالوا يعانون من الاضطهاد الذي ورثوه من فترة حكم ستالين... هذه الشعوب وغيرها يبدو أنها لا تتناسب مع اذواق المتحمسين للحريات الشخصية والعامة من الأمريكيين.(١٨)

فاذا كان الأمر كذلك فان قضية حقوق الانسان تصبح مجزأة وتتفق مع أمة دون غيرها أو مجموعة من الأفراد دون غيرهم، والواقع فان قضية حقوق الإنسان كل واحد لا يتجزأ ولا يعرف القسمة. فاما أن يؤمن بها الانسان أو يتركها وشأنها. ولكن الباحث لا ينكر أن تطور قضايا حقوق الانسان واختلافات تطبيقاتها تختلف من مكان الى آخر ولا تصبح وجبة غذاء جاهزة تقدم مرة واحدة، إلا أن النموذج الإنساني لدعاة الحرية الفردية وحقوق الانسان يقتضي عدم الاكتفاء الأخذ بالفكرة فقط دون التطبيق العملي لهذه الافكار. حقاً أن نظام التصويت كما هو متعارف عليه في الدول الغربية اليوم لم يأت فجأة ولكن تطور على مراحل فقد سبق اشتراك المرأة في المشاركة السياسية عن طريق الانتخاب الحر كما يلاحظ في الدول الغربية ان كانت المشاركة السياسية مقصورة على الرجال ملاك الأراضي والعقارات كما كان الحال في انجلترا سابقاً.

ولكن الذي لا شك فيه أن هناك قواعد عامة يمكن أن تستند اليها قضايا حقوق الانسان. فالمادة (٥٥) من ميثاق الأمم المتحدة تتحدث عن ضرورة خلق الظروف الآمنة والاستقرار التي تربط الدول بعضها بعضاً بوسائل سلمية قائمة على الاحترام المتبادل والمساواة وحق تقرير المصير. وبهذا فإن قضية حقوق الانسان قد تكون احدى الوسائل السلمية التي تربط هذه الدول بعضها ببعض. وقد يكون في فرضية كينث ولتز K. Waltz كما عرضها في كتابه **الانسان والدولة والحرب** نوع من الصحة عندما أكد على أن الحكومات الدكتاتورية التي تنكر حقوق الانسان تلعب دوراً أساسياً في الصراع والحرب والقضاء على الانسانية خلافاً للدول الديموقراطية التي تحسب قيمة الانسان ولذا فهي دول مسالمة.(١٩) وقد ردد كثير من

---

١٨) George Kenan, **Could of Danger,** (London: Hutchinson, 1978), p. 44.

١٩) Kenneth Waltz, **Man, The State and War,** (New York: Columbia University Press, 1959).

الرؤساء الأمريكيين ذلك باستمرار فقد اعلن الرئيس الأمريكي ودرو ولس W. Wilson ضرورة أن يكون العالم مستقراً من أجل الديموقراطية. وكرر الرئيس فرانكلن روزفلت F. Roosevelt ذلك في تأكيده على أن حق تقرير المصير لأي شعب من الشعوب يجب أن يقوم على حريات نعلمها جيداً. وسوف لا ننعم بالاستقرار في بلادنا الا اذا اعترفت الدول الأخرى بهذه الحريات. ووضع الرئيس الأمريكي جيمي كارتر ذلك عند تسلمه الرئاسة في الولايات المتحدة قائلاً «لأننا دولة حرة فاننا لا نستطيع التغاضي عن مصير الديموقراطية في أي مكان آخر»[٢٠].

والواقع فإن أحداً لا يستطيع أن ينكر أن الدول التي لا تهتم بحقوق افرادها غير قادرة على أن تقدم شيئاً في مجال حقوق الانسان للعالم ككل، وليست قادرة على احترام حقوق الانسان في الدول الاخرى خارج حدودها. وبناء على ذلك أيضاً فان الدول التي تحترم حقوق أفرادها عليها أن تمد هذه الحقوق لتشمل أفراد الدول الأخرى خارج حدودها وهكذا. ولكن الملاحظ أمن الدول الغربية الديموقراطية ما زالت تنظر لقضية حقوق الانسان من زاوية ضيقة لا تخدم الا مصالحها الذاتية اذ أنها تغض الطرف عن «اصدقائها» في دول العالم الثالث وهي تعلم عن تعامل حكومات هذه الدول مع مواطنيها. وهي تقر بتقرير المصير لجماعات معينة بينما تنكر ذلك على آخرين. ومع اعتراف الباحث بصعوبة الموقف الخاص بتقرير المصير وصعوبة تقرير ما اذا كان هناك حق للأرتيريين في تقرير مصيرهم بالاستقلال عن أثيوبيا أو للأكراد الحق في الانفصال عن العراق أو للأرمن الحق في دولة كجزء من تركيا وللباسك الحق في الانفصال عن اسبانيا وهكذا... إلا أن أحداً لا يستطيع الا أن يتعاطف مع رغبة أي شعب من الشعوب تشعر بالاضطهاد من أي شعب آخر بضرورة حق تقرير مصيره اذا كانت قضية حقوق الانسان قضية عامة وليست مقصورة على شعب واحد أو أمة واحدة. ولكن صعوبة هذا الموقف تخف حدة عندما تكون قضية تقرير المصير خاضعة للتخلص من الاستعمار الأجنبي الأمر الذي يؤدي ليس فقط الى صراع على الصعيد المحلي بل قد يمتد الأمر الى الصعيد الاقليمي ايضاً.

اذا كان الهدف الأساسي من وضع فكرة حقوق الانسان في الواقع العملي من أجل سلام عالمي فان نفس الفكرة ايضاً قد تؤدي الى صراع أيضاً. وكيف يمكن للولايات المتحدة انتقاد الاتحاد السوفيتي في مجال حقوق الانسان دون التعرض لطبيعة الحكم أو لطبيعة النظرية الماركسية التي يؤمن بها الاتحاد السوفيتي الأمر الذي يبدو حقاً طبيعياً للاتحاد السوفيتي ان

٢٠) David Fortsythe, op. cit., p. 26. For more details on such American views see Vernon Van Dyke, **Human Rights, Ethnicity and Discrimination,** (Westport: Greenwood Press, 1985).

يؤمن ويعتقد كما يريد تماما كما هو الأمر في النقد السوفيتي الذي يوجه إلى النظرية الديموقراطية الغربية والنظام الرأسمالي الغربي وهو حق طبيعي للدول الغربية أن تؤمن به. وتصبح القضية اعقد مما هو عليه الحال اذ من يستطيع رسم الخط الواضح بين ما هو حق انساني وما هو ليس كذلك. وللخروج من هذه المعضلة فان هناك أمور عامة يمكن استعمالها كمقياس للحقوق الانسانية كتلك التي تعرض لها الفصل الثاني من هذه الدراسة. والقواعد التي تسنها الوثائق والمعاهدات الدولية هي قواعد واضحة ايضاً اذا توفرت النية في تطبيقها الواقعي. فالمادة (٩) من عهد الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لسنة ١٩٦٦ والذي ينص على اعتراف الدول المشاركة في حق الفرد في ضمان اجتماعي وتأمين اجتماعي، مادة واضحة ولا تحتاج الى فهم عميق اذا توفرت نية الدول في تحويل هذه المادة الى قرارات عملية تخدم افرادها. تماماً كما نلاحظ دول العالم الثالث التي تتمسك بالطرق الادارية التقليدية وترى في نموذج ماكس فيبر الاداري نموذجاً مثالياً يصعب تطبيقه في الحياة العملية الادارية أو المادة (١٤) من الدستور الأمريكي، التي تنص على حق كل أمريكي بالحماية القانونية الا أن كثيراً من الأمريكيين لا يعلمون ماذا تعني هذه المادة بعد أكثر من مئة عام من كتابتها.

وتعود مشكلة القوانين الخاصة بحقوق الانسان كأي قوانين وقواعد أخرى الى تفسيرها تفسيرات مختلفة من جهة والى غموضها من جهة أخرى. فالمادة (١٢) من العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الصادر سنة ١٩٦١ ينص على «حرية كل فرد يوجد على نحو قانوني داخل اقليم دولة ما حق التنقل فيه وحرية اختيار مكان اقامته» ثم يتبع ذلك بالقول «لا يجوز تقييد الحقوق المذكورة اعلاه بأية قيود غير تلك التي ينص عليها القانون، وتكون ضرورية لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم، وتكون متمشية مع الحقوق الأخرى المعترف بها في هذا العهد. فإن تفسير مثل هذه المادة يختلف من وكالة إلى أخرى ومن منظمة الى أخرى» بدليل ما تشير اليه المحادثات الدبلوماسية بين الدول»[٢١].

ويضاف الى مشكلة تفسير بنود القانون الخاص بالحقوق الانسانية قضية تشابك هذه القوانين وتناقضها معاً من جهة وأولوياتها من جهة أخرى. ففي حالة التعارض أي من القوانين يمكن أن تتبع. فاذا انتقلنا من اختلاف وجهات نظر الدول الغربية والدول الشرقية في تفسيراتها لقوانين وعهود حقوق الانسان، حيث تركز الدول الغربية على الحرية الفردية والحقوق السياسية، بينما تؤكد الدول الشرقية على التنمية والتحديث قبل أي قضية أخرى.

(٢١ David Fortsythe, op. cit., p. 32.

أضف الى ذلك اختلاف وجهات النظر في عملية تطبيق القوانين الخاصة بحقوق الانسان وأولوياتها. فهل هي الضمان القانوني أولاً ثم الحقوق السياسية ثانياً ثم الحقوق الاقتصادية الاجتماعية ثالثاً أم بالعكس. ولكن يبدوأن الاجماع العام يدور حول أهمية حق الانسان في الحياة في الدرجة الأولى وما يتضمن ذلك من حاجة لتوفير الغذاء والصحة والبيئة النظيفة والبعد عن التعذيب والقتل والمعاملة السيئة حتى يستطيع الفرد أن يتطور ويمارس حقوقه الانسانية بشكل عام. ثم المشاركة السياسية في الدرجة الثانية والتي هي بمثابة حق الفرد في التعبير عن آرائه السياسية والتي تأتي في نهاية المطاف تأكيداً لحقوق أخرى. ولا يقتصر أمر المشاركة السياسية على النمط المأخوذ به في الدول الغربية من حيث وجود الأحزاب السياسية، بل أي شكل من أشكال المشاركة السياسية يمكن أن يتبع للوصول الى الهدف المنشود: تحقيق الحقوق الانسانية، شريطة أن تنتج المشاركة حرية التعبير عن الرأي والقول والتجمعات السلمية. ويأتي في الدرجة الثالثة من الأهمية ضمان تنفيذ القواعد والقوانين عن طريق المحاكم المحلية والدولية وهكذا...

وبعض بنود الحقوق الانسانية تتعارض مع بعضها بعضاً مما يوجب الأخذ بالأهم ثم الأهم وهكذا، ويضرب ديفيد فورت سايت مثلاً على هذا التشابك من واقع الدساتير الغربية التي تنص على حرية القول، التي تشمل حرية الاعلان والدعاية وفي الوقت ذاته فان المنطق الغربي يؤكد على ضمان الصحة الجسمية. وفي السبعينات ثار جدل حول اعلان شركة نسله السويسرية التي أشارت في احدى دعاياتها عن أن مأكولاتها تعوض ما يأخذه الطفل من مواد غذائية في بداية أشهره الأولى، الأمر الذي يسبب نقصاً في غذاء الطفل وربحاً للشركة المعلنة عن بضاعتها من الحليب المعلب والذي يختلف عن حليب الأم. ويرى فورت سايث أن حق الطفل في غذاء طبيعي يجب أن يتقدم على حق الشركة في الدعاية والاعلان[٢٢]. ويقتطف المؤلف أقوال باحثين آخرين في الأمر بقولهم أن حقوق الانسان يجب أن تتقدم على حقوق الشركات والأعمال.

ويلاحظ الصراع أيضاً بين مؤيدي حق حرية الصحافة وبين معارضيها. اذ يلاحظ في دول العالم الثاني والثالث بشكل عام عدم السماح بحرية الاعلام والصحافة حفاظاً على السلامة العامة. وتحبذ هذه الدول أن تسيطر على وسائل الاعلام ولا تروي منها الا ما هو لصالح الأمن والاستقرار. ويجد الغرب الأمر على خلاف ذلك تماماً.

---

٢٢) المرجع السابق، ص ٣٧.

- ٦ -

نظرية حقوق الانسان

يلاحظ من خلال استعراضنا للأحداث التاريخية التي مرت بها النظريات الداعية لحقوق الانسان أن ظهور الدولة القومية والتغير الاقتصادي الاجتماعي الذي نتج عن ظهور الرأسمالية وما صاحبها من حرية فردية نادت بها ثورات القرن الثامن عشر وفلسفته التي دعت الى كمال الانسان الى وضع الأسس العريضة لمحاولات جديدة في وضع أسس عامة لحقوق الانسان. إلا أن الدفعة القوية لذلك قد بدأت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبظهور جماعة الصليب الاحمر الدولي. وكانت الحربان العالميتان في النصف الاول من القرن العشرين أسباباً جوهرية في النقلة النوعية لقضية حقوق الانسان وان لمحة سريعة للتطورات هذه حتى الوقت الحاضر تشير بطريقة أو بأخرى الى أن تطابق النظريات التي تحدث عنها الفصل الاول من هذه الدراسة قد أدى الى فئات أن تعيد حسابتها مع أهم قضية للانسان كان قد تناساها فترة طويلة من الزمن.

فالنظرية الارسطية التي تؤمن بالتقسيم الطبيعي للمجتمع البشري السيد والعبد ظل يمارسها انسان القرون الحديثة حتى عهد متأخر جداً (آخر الغاء له كان سنة ١٩٦٢ في المملكة العربية السعودية) حين تذكر أن النظرة الارسطية للامور لا تتفق مع قضايا انسان القرن العشرين. واستفادت التجربة الانسانية (الغربية على وجه الخصوص) من تجربة (كانت) التي تدعو الى ربط الانسانية برابطة الاخاء والمساواة ونظرت الى التحالفات الدولية كأحد الأسباب التي يمكنها أن تخلق عالماً يخلو من الآلام والشرور. وأما صراع عواطف (هوبز) فما زالت قائمة متمثلة بين الغرب والشرق والشمال والجنوب، وعلى الرغم من نداءات العالم الغربي ومواثيقه وعهوده لقضايا حقوق الانسان الا أنه ما زال يلهث وراء البحث عن القوة تلو القوة. والحقوق التي يعرفها الغربي هي حقوق مختارة حسب الاصول والظروف والتغيرات التي يجريها باستمرار. والعرب تماماً كالشرق دائم الصراع بين تأييد الآخرين رغم عدم انسانيتهم ورفض الوقوف ضدهم من اجل الحقوق الانسانية. ومن الملاحظ أن تعاملهم مع الآخرين بناء على المصلحة القومية التي قد تضرب عرض الحائط بالحقوق الانسانية وبالتالي فإن النزعة الانسانية الغربية ترى وجهها الآخر من عدم انسانية بالغة. والشرق ليس بأفضل حالا فإن حجة أن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية أهم بكثير من قضية حقوق الانسان السياسية قول مردود اذ لا يمكن الفصل بين هذه الحقوق وتلك. فالحقوق كل واحد وان تباينت اولوياتها وتباعدت نوعاً ما.

ومع التقدم الحثيث في قضية حقوق الانسان إلا أن الوحدة الكلية الشاملة التي تحدث عنها (اسبينوزا) ما زالت في بداية الطريق وقد تحتاج الى أمد طويل. فما الذي سيجمع كل متناقضات دول العالم في بوتقة واحدة وتحت قانون دولي لحقوق الانسان يوافق عليه الجميع ؟

وقد استفادت الدول الغربية بشكل واضح من فلسفتي (جون لوك) و (ديفيد هيوم) التجريبيتين في حقوق الانسان في الحرية والحياة والتملك حتى غدت شعارات/الثورتين الفرنسية والامريكية الدفاع عن حق المواطن في الحرية والحياة وتحقيق السعادة، ولكن الطريق ما زال طويلاً أمام انتشار عدوى شعارات هذه الثورات لتضم كافة افراد المجتمع من جهة ولتنتشر خارج الحدود الغربية من جهة أخرى. وتصدق نظرية الانتخاب الطبيعي الداروينية على طبيعة حقوق الانسان من حيث أن القوى هو (صاحب النموذج الأقوى والافضل في تطبيقه لحقوق الانسان) يفرض على الآخرين اتباعه. فإن عدم التناقض في تطبيق حقوق الانسان في الواقع العملي يتيح للآخرين فرصة تقليد الأقوى حتى يستمر في الوجود، ولكن تناقض الدول الغربية (اصحاب فكرة حقوق الانسان) في تطبيقاتهم العملية يشكك في كثير من المفاهيم الخاصة بحقوق الانسان في العالمين الثاني والثالث. ان دعم الولايات المتحدة الامريكية لدولة اسرائيل لان الاخيرة «دولة ديموقراطية» لا يعتبر مثالاً يحتذى به الآخرون وهم يلاحظون ما تقوم به «الدولة الديموقراطية» من معاملة مشينة للفلسطينيين داخل الاراضي المحتلة. وما تقوم به الولايات المتحدة الامريكية من دعم لدول العالم الثالث لا تخدم حقوق الانسان وليست ديموقراطية ولا تسمح بالحرية الفردية لمواطنيها، امور تشكك الباحث السياسي في أقوال الساسة الامريكيين. والأمثلة على ذلك عديدة لا حصر لها ولا عد. وعلى الرغم من أن الدول الغربية والولايات الامريكية دول مؤسسات وقوانين الا انها لا تؤثر التعامل مع دول مؤسسات وقوانين خارج حدودها الجغرافية، بل على العكس من ذلك تماماً فهي تتعامل مع أفراد أو اسر حاكمة ولا تتعامل مع مؤسسات على الاطلاق.

وما زال على المنظمات الدولية والمنظمات غير الحكومية طريقاً طويلاً لازالة الاسترقاق العالمي بالمعنى الذي تحدث عنه توينبي. حقاً ان الاسترقاق من حيث شراء وبيع الانسان قد التغى ولكن الاسترقاق بمعنى استعباد القوى للضعيف ورب العمل للعامل وأوضاع العمالة الوافدة والمهاجرة في الدول المستقبلة للعمالة ما زالت بحاجة الى نظر وتدقيق. وعلى الرغم من أن صراع الطبقات الذي تحدث عنه ماركس لم يعد لان يكون جوهر نقاش في النصف الثاني من القرن العشرين الا انه يمكن القول بأن صراع حقوق الانسان قد حل مكان الصراع الطبقي الذي كان سائداً في اوروبا في القرن التاسع عشر أو قبل ذلك عند ظهور الرأسمالية.

والمقصود بصراع حقوق الانسان هو الناتج عن الحرية الفردية والحرية الجماعية التي تتعارض مع بعضها بعضاً وعلى كافة المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وقد تتبين هذه الصراعات بشكل أكثر وضوحاً عند الحديث عن حقوق الانسان في الاسلام والعالم العربي في الفصلين القادمين.

الفصل الخامس

حقوق الانسان في الإسلام

« كلكم لآدم وآدم من تراب »

حديث شريف

ـ ١ ـ

تمهيد

يهدف هذا الفصل الى التعرف على حقوق الانسان في الإسلام من حيث النظرية وتطبيقاتها العملية في مختلف مراحل تطور الدولة الإسلامية. ويحاول الفصل الإجابة عن الأسئلة التالية: كيف نظر الإسلام الى الانسان وكيف حدد حقوقه الإنسانية كفرد وكعضو في جماعة؟ ما هي واجباته ومسؤولياته في الدولة الإسلامية؟ وما هي الحقوق الإجتماعية والإقتصادية والسياسية داخل الدولة الإسلامية؟ الى أي حد وُفِقَت الدولة الإسلامية (الدولة الإسلامية) في وضع الشرع الإسلامي فيما يخص حقوق الانسان في التطبيق العملي؟ وكيف نظر الإسلام الى الحريات الفردية والجماعية خارج الدولة الإسلامية؟ ان جملة هذه الأسئلة وما يتفرع عنها من صلب هذا الفصل.

ـ ٢ ـ

حقوق الانسان في الإسلام

كأي دين أو فكرة، فإن الإسلام دين عالمي لم يختص بفئة معينة أو بجماعة معينة، ولم يقتصر على جنس من الأجناس أو عنصر بشري معين وانما أتت دعوته الى الناس كافة. وقد انطلق الإسلام من قاعدة ثابته ومؤكده فيما يخص حقوق الإنسان وهي أن أصل الإنسان واحد ومصيره أيضاً واحد فأصله من التراب والى تراب يعود. قال تعالى: «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين» (المؤمنون، ١٢)، «وبدأ خلق الإنسان من طين» (السجده، ٧). وتؤكد حقيقة العلم أن تركيبة الإنسان الجسدية تشمل عناصر مركبات الأرض كالكربون والأكسجين والهيدروجين والنيتروجين والفسفوروالكبريت والكلور والمغنيسيوم والحديد والنحاس .... الخ. وبذلك شآت القدرة الإلهية أن تكون عناصر الأرض الأصلية

هي التي كونت تركيبة جسم الإنسان وأن يمنح هذا المخلوق السيطرة والسيادة على جميع الكائنات، بما وهبه الله من عقل يستطيع بواسطته التمييز والإستقلال، وما توفر لديه من مواهب وقدرات جعلته يتميز عن سائر المخلوقات.

وقد وضع الإسلام للإنسان فلسفة الوسيطية والإعتدال، بمعنى مجانبة الأفراط والشذوذ والتفكك والتفريط والمبالغة والإنحراف والتسيب بل يقوم على الإتزان والإعتدال. قال تعالى: « وكذلك جعلناكم أمه وسطا لتكونو شهداء على الناس » (البقرة، ١٤٣).

واهتم الإسلام بجسد الإنسان، فحض على الأخذ بنصيب وافر من مطالبه الأساسية التي تقوم عليها كالطعام والشراب، وأباحها له حتى يعيش مطمئناً مرتاحاً لا تتناوبه الأمراض الجسدية أو قد يجلب عليه الأعياء والسقم كل ذلك حتى يستطيع الإمتثال لشرع الله « يابني آدم خذوازينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين » (الأعراف، ٣١) « يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا، إن الله لا يحب المعتدين » (المائدة، ٨٧) « وإبتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة، ولا تنس نصيبك من الدنيا، وأحسن كما أحسن الله إليك، ولا تبغ الفساد في الأرض، إن الله لا يحب المفسدين » (القصص، ٧٧).

ودعا الإسلام الى الإهتمام بالجانب العقلي من البداية حتى البلوغ لأنه مناط التكليف في الإسلام تبعاً لقدرة العقل وتبعاً لمداركة حتى البلوغ لأنه مناط الرأي، حيث تنمو هذه مع قوة الإدراك والتفكير وسعة الأفق والتبصير وسعة الدراية والوعي. لذا، فقد دعا الإسلام الى التعلم والتعليم فكانت أول آية « إقرأ باسم ربك الذي خلق » (العلق، ١.).

وميز الإسلام بين العلماء والجهلاء « قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (الزمر، ٩). ولما كان العلم هو نتاج العقل، فقاعدة المفاضلة بين الناس هو الإيمان الصحيح القائم على العلم النافع « يرفع الله الذين آمنوا منكم، والذين أوتوا العلم درجات » (المجادلة، ١١).

والعلم النافع في الإسلام ما يقود الى المعرفة السديدة، وهي الحكمة « يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة، فقد أوت خيراً كثيراً، وما يذكر إلا أولوا الألباب » (البقرة، ٢٦٩).

هذا، وقد أولى الإسلام النفس عناية هامة بإعتباره الجهاز المؤثر في أعماق الإنسان وتنبثق منه المشاعر والعواطف والإحساسات عن طبيعة الإنسان، فهو يتناول عواطف الإنسان

وضميره وحسه الوجداني وما يترتب على ذلك من ظواهر أصلية كالحياء والإنفعال والخوف والتذوق والصحة والسقم. وعليه فقد قسم الإسلام النفس الى قسمين: النفس السوية الزكية، المطمئنة: «يا أيتها النفس المطمئنة» (الفجر، ٢٧). قال: «أقتلت نفساً زكياً بغير نفس لقد جئت شيئاً نكرا» (الكهف، ٧٤). والنفس المطمئنة هي التي يضرب بجذورها وتقوم على العقيدة الصلبة، والتي تبعث في النفس الإحساس بالأمن والشعور الكامل بالرضى بطاعة الله والإمتثال لأوامره مما يجعلها هادئة مطمئنة «الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله، ألا بذكر الله تطمئن القلوب» (الرعد، ٢٨).

أما النوع الثاني، فهي النفس السوية: النفس اللوامة، الأمارة «... ولا أقسم بالنفس اللوامة» (القيامة، ٢) «وما أبرىء نفسي، أن النفس لأمارة بالسوء ألا ما رحم ربي أن ربي غفور رحيم» (يوسف، ٥٣) وهذه النفس التي تشوبها شوائب المرض والشذوذ والمعاناة والقلق والخوف، ومكابدة الهموم وإضطراب الأعصاب والأعياء ، وقد تقد الى الإحساس بالشقاء أو الجنوح الى النهب أو السلب أو فقدان التفكير والشعور بعدم الإحساس بأهمية الوجود مما قد صاحبها الى الإقدام على الإنتحار.

وقد اعتبر الإسلام عملية الإنتحار من أشد الجرائم في حق الإنسانية، لذلك ندد بمرتكبيها ، بإعتبار فاعلها جادح لفضل الله ونعمة، فمن فقد الصبر والعزيمة وأقدم عليها برأ من الإسلام والمسلمين. قال تعالى: «ولا تقتلوا أنفسكم، إن الله كان بكم رحيما» (النساء، ٢٩). وعليه فقد جعل الإسلام من العقيدة وأصولها تشيع الطمأنينة في نفوس البشر، وحصنهم بقوة الإرادة والعزيمة والتوازن والعزيمة لتبعدهم عن مساوي التمييع والتهكم والإباحة والفوضى والإنتكاس والإسفاف.

واهتم الإسلام بالناحية الروحية في الإنسان بإعتباره كائناً روحياً حافلاً بالأشواق المرغوبة المتدفقة في طبيعته على ضروب من ممارسات التنسك والتبتل والخضوع والأحاسيس المتدفقة، لذلك ربط ذلك بالإمتثال والخضوع لأوامر الله وسلطانه في سلوكه وممارساته حتى يستقيم طبعه من الخلل والجنوح ويستشعر في قراره بالراحة والرضى، ويجد لذة الراحة بالإيمان في العبادة والطاعة عسى أن يكتب الخير والسلامة في نهاية المطاف. وهكذا نظر الإسلام الى الجسد والعقل والنفس والروح عند الإنسان نظرة شموليه متلاحمة، ومؤتلف بعضها مع بعض في الإنسان السوي حتى يتميز سلوكه بالخير. ويرى أن أي انفصام يؤدي بالإنسان الى الخلل والضعف والإنحراف والشذوذ والتعاسة، بينما تآلفها وتكاملها وتوازنها يؤدي بالإنسان الى سبيل الحق. ولا يكون ذلك الا بالخضوع التام بالعمل والتطبيق في العبادة بالوجدان والجوارح

بالإمتثال المطلق والطاعة التامة بالممارسة العقلية لله وحده وليس لأحد من البشر. فالإنسان في الإسلام عابد لله «قل انما أمرت أن أعبد الله ولا أشرك به، إليه أدعو وإليه مآب» (الرعد، ٣٦) والعبادة تشعر المؤمن بالإنتماء الى دين الإسلام وهو الدين العالمي الذي يجمع المسلمين كافة، دون النظر الى اللون أو الجنس أو الوطن. والإمتثال لله لا يتوقف على الصلاة والصيام بل يمتد ليشمل كل مناحي الحياة وقضاياها كالجهاد والصبر والمعاملة الحسنة والسلوك مع الآخرين سواء في البيت وفي الخارج، فهي ضرب من العبادة. قال عليه السلام: «تبسمك في وجه أخيك صدقة، وأمرك بالمعروف ونهيك عن المنكر صدقة، وإرشادك في أرض الضلالة لك صدقة وبصرك للرجل الردي البصر صدقة، وأماطتك الحجر والشوك والعظم عن الطريق لك صدقة، وإفراغك من دلوك في دلوا أخيك لك صدقة».

والعمل في الإسلام يقترن بالنية الخالصة لله، والا اعتبر عمله في زمرة المرائين والمنافقين وهذا مكروه في الإسلام.

وينظر الإسلام الى الإنسان بإعتباره أغلى الكائنات وأعظمها وبخاصة اذا كان مخلصاً لخالقه الذي سخر له ما في الكون ليحقق له السعادة «وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون» (الجاثية ١٣، وانظر أيضاً ابراهيم، ٣٢-٣٣، والنحل ١٢) «ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض، وأسبغ عليكم نعمة ظاهرة وباطنة» (لقمان، ٢٠). وتسخير الكون للإنسان تكريم من الله له، فهذا الكون بأجزائه من سماء وأرض وكوكب ونجوم وأنهار وبحار وزرع وثمار كله ملك لهذا المخلوق المميز بخصائص الروح والضمير والإرادة والوجدان والشعور وهذا واضح في قوله تعالى: «ولقد كرمنا بني آدم، وحملناهم في البر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا» (الإسراء، ٧٠). ومن تفضيل الله للإنسان وتمييزه عن المخلوقات، أنه جعله خليفة في الأرض، لما يتمتع به من الطاقات والقدرات والإستعداد للقيام بمهام المسؤولية في الحكم «واذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة» (البقرة، ٣٠). وتكريم المولى للإنسان حياً وميتاً، فاذا مات الإنسان وجب غسله وتكفينه بل أكثر من هذا قال عليه السلام: «اذا كفن أحدكم أخاه، فليحسن كفنه» وأوجب الصلاة عليه ولو كان عمر الميت أياماً أو ساعات كما لا يجوز الجلوس على قبر الميت لما في ذلك من الزراية والإيذاء بل اشترط الدعاء للميت وقراءة الفاتحة.

وإهتمام الإسلام بالإنسان تشمل مراحل حياته جميعها، ولأنها مترابطة مع بعضها من حيث الحجم والإرادة والوعي والتفكير فأولى إهتمامه منذ أن يكون الإنسان جنيناً، فيوجب له الرعاية التامة، فلا يجوز إيذاءه بتجويعه أو إسقاطه لما قد يسبب ذلك من الضرر بإعتبار أن

الضرر ظلـم، وأن الظلم محرم. لمنع ذلك أباح الإسلام للأم الحامل بالافطار، كما أوجب الإنفاق على الزوجات المطلقات حتى يضعن الأجنة، «وإن كن أولات حمل، فإنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن» (الطلاق، ٦)، وقصة المرأة من جهينه المعروفة بالغامدية التي اعترفت للرسول بحملها سفاحاً، طلب منها الوضع، ثم الرضاعة، كما حفظ الإسلام لهذا الجنين حقه من الميراث في حالة وفاة أحد والديه وعندما يولد الجنين أوجب الإسلام له حق عناية الطفولة، حتى لا يحيق به الضرر فشرع ذلك بقوله تعالى «والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة» (البقرة، ٢٣٣). وأوجب الإسلام للمحافظة على هذا الإنسان الطفل ضرورة توفير الغذاء سواء عن طريق مرضعه أو اللبن المصنع، وحدد الحمل والرضاعة بقوله تعالى: «حملته امه كرهاً، ووضعته كرهاً، وحمله وفصاله ثلاثون شهرا» (الأحقاف، ١٥).

والمحافظة على الطفل أوجبها الإسلام حتى في حالة وقوع الإنفصال بين الزوجين فأوجب له العناية والرضاعة عن طريق الأم أو بوساطة مرضعة أخرى، «فإن أرضعن لكم، فأتوهن أجورهن، واتمروا بينكم بمعروف، وإن تعاسرتم، فسترضع له أخرى» (الطلاق، ٦) والتعامل بين المطلقين أوجبه الإسلام بالمعروف والمودة: «وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم، فلا جناح عليكم اذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف، واتقوا الله، وإعلموا أن الله بما تعملون بصير» (البقرة، ٢٣٣).

ويعتبر الإسلام الإنسان طفلاً طالما لم يبلغ الحلم لقوله تعالى «واذ بلغ الأطفال منكم الحلم، فليستأذنوا كما إستأذن الذين من قبلهم، كذلك يبين الله لكم آياته، والله عليكم حكيم» (النور، ٥٩). ولخطورة هذه المرحلة في تحديد مستقبل الطبيعة النفسية عند الإنسان وما تحتملة من صحة النفس وسلامتها من المعايب، فقد دعا الإسلام الأباء المحافظة على الأبناء من الفساد والرذيلة والتلوث. قال تعالى: «يا أيها الذين آمنوا، قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة» (التحريم، ٦). وقال عليه السلام «لأن يؤدب الرجل ولده خير من أن يتصدق بصاع».

وخصص الإسلام مرحلة الشيخوخة بإعتبار خاص، فحض على إكرامها والإهتمام بالشيوخ وتوفير العناية لهم بوجوب التكريم والإحترام، فمنع ما قد يخدش حسهم وشعورهم، قال عليه السلام: «من لم يرحم صغيرنا، ويعرف شرف كبيرنا فليس منا».

ويأتي من تقدير الإسلام للإنسان تحريم الغنيمة والنميمة والحسد وإحتقار الآخرين والإحتيال على الناس، والهمز واللمز أو التلويح بالآخرين بما قد يجرح أو يخدش شعور وكرامة الآخرين. قال عليه السلام: «لا يدخل الجنة قتات» (أي نمّام) وقال تعالى: «ولا

يغتب بعضكم بعضا، أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا، فكرهتموه، واتقوا الله إن الله تواب رحيم» (الحجرات، ١٢). وقال: «ويل لكل همزة لمزة» (الهمزة، ١). وقال عليه السلام، «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره»، «ليس المؤمن بالطعان، ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذيء».

وعندما يصبح الإنسان والداً لا يتخلى عنه الإسلام بل يهتم به إهتماماً زائداً، ويفرض له العناية والتكريم والإحترام من أبنائه، والمتدبر لآيات القرآن الكريم يجد أنه قرن إكرامها وبرهما بعبادة الله «وأعبد الله، ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا» (النساء، ٣٦) «ووصينا الإنسان بوالديه حسنا» (العنكبوت، ٨).

ويأمر الإسلام الأبناء بالواضع البالغ والتعامل معهما في رحمة كبيرة، والدعاء لهم نظير ما أحاطاه من التربية والعناية في صغره. قال تعالى: «وأخفض لهما جناح الذل من الرحمة، وقل رب إرحمهما كما ربياني صغيرا» (الإسراء، ٢٤).

وخص الإسلام الأم بمكانة زائدة، فأحاطها بسياج من الأجلال والتكريم، وربط الإيمان والخشوع بتمام الطاعة لها قال تعالى: «ووصينا الإنسان بوالديه، حملته أمه وهناً على وهن وفصاله في عامين، أن أشكر لي ولوالديك، إليّ المصير، وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم، فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا» (لقمان، ١٤-١٥).

«وجاء رجل الى رسول الله عليه الصلاة والسلام فقال: يا رسول الله من أحق الناس بحسن صاحبتي؟ قال أمك. قال ثم من؟ قال: أمك، قال ثم من؟ قال أمك. قال ثم من؟ قال: أبوك».

ولا يقتصر بر الوالدين في حياتهم فقط ولكن بعد موتها. «فقد ورد عن الرسول أن رجلاً من بني سلمة قال: يا رسول الله: هل بقي من بر أبوي شيء أبرهما به بعد موتهما؟ قال: نعم، الصلاة عليهما والإستغفار لهما، وإنفاذ عهدهما من بعدهما وصلة الرحم التي لا توصل الا بهما، وإكرام صديقهما».

واذا كان الإسلام قد أحاط الآباء بالعناية فكذلك أوجب العناية والتربية والتأديب للأبناء لينموا على الخلق الكريم ولا تمسهم الأمراض الإجتماعية والجسمية والنفسية.

فالأبناء أمانه عند الأباء عليهم رعايتهم والإهتمام بها، ولا يجوز تركهم بلا توجيه وعناية فينشأون بلا خلق أو ضمير، فعلى الآباء تقديم الإرشاد وبالعطف والرحمة قال عليه السلام: «من لا يرحم لا يرحم» «لأن يؤدب الرجل ولده خير من يتصدق بصاع».

ومما حذر منه الإسلام في تربية الأبناء التمييز بين الأولاد بتفضيل أحدهما على الآخر لأن ذلك يسبب الكراهية والحقد والنفور. قال عليه السلام: «اتقوا الله واعدلوا في أولادكم».

ونهى الإسلام تفضيل الذكر على الأنثى قال عليه السلام: «من كانت له أنثى فلم يئدها ولم يهينها، ولم يؤثر ولده عليها أدخله الله الجنة».

أما نظرة الإسلام الى المرأة فقد ساواها مع الرجال في الحقوق والواجبات قال عليه السلام: «إنما النساء شقائق الرجال»، وربط بين الرجل والمرأة في عشرة كريمة برغبة وإئتلاف مراعياً إنسانيتها وكرامتها: قال تعالى: «وعاشروهن بالمعروف، فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيرا» (النساء، ١٩). وقال عليه السلام: «أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا، وخياركم لنسائكم» «ما أكرمهن الا كريم، وما أهانهن الا لئيم».

ربط الإسلام بين الإنسان وأخيه الإنسان في الجيرة ترسيخاً لأسباب التعاون والمودة وانتزاع بواعث الشر والأنانية، لذلك أوصى الإسلام بحق الجيرة والجار. قال عليه السلام: «ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه» وعن معاذ بن جبل عن النبي عليه السلام قال: «قلنا يا رسول الله ماحق الجار، قال: ان استقرضك اقرضه، وان إستعانك أعنته، وإن إحتاج أعطيته، وإن مرض عدته، وإن مات تبعت جنازته، وإن أصابه خير سرك وهنأته، وإن أصابته مصيبة ساءتك وعزيته، ولا تؤذه بقتار قدرك الا أن تفرغ له منها، ولا تستطل عليه بالبناء لتشرف عليه وتسد عليه الريح الا بإذنه وان اشتريت فاكهة، فأهد له منها، والا فأدخلها سراً، لا يخرج ولدك بشيء منه يغيظون به ولده». وحصل هناك أكثر إنسانية في علاقة الإنسان بأخيه الإنسان كما بينها وأوضحها الرسول عليه السلام.

وفي وضع الأسس الإنسانية بين الإسلام حق الضيافة من حقوق وواجبات وحسن إستقبال وكرم اللقيا ضمن إطار المودة وحسن العشرة مع التأكيد على المحبة والتعاون والإئتلاف في المجتمع حتى يكون متحاباً متعاوناً.

والقارىء لسورة الذاريات (هل أتاك حديث ضيف ابراهيم المكرمين، اذ دخلوا عليه فقالوا سلاما، قال سلام قوم منكرون، فراغ الى أهله فجاء بعجل سمين، فقربه اليهم قال: ألا تأكلون. (٢٤-٢٧). وسورة هود (آية ٨٧) كيفية البر والإكرام بالضيوف وقد عزز ذلك قول الرسول: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله

واليوم الآخر فليصل رحمه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت».

ومما أوجب له العناية وحذر من الإعتداء عليه أو على أموال اليتيم، فقد ندد الإسلام بالطغاة والطامعين في ماله أو لمس به كالضرب أو الشتم بإعتباره مستضعفاً لا يستطيع أن يحمي نفسه أو يدافع عنها لفقدان أبويه أو أحداهما وهو دون سن الحلم قال تعالى: «وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح، فإن أنستم منهم رشدا فإدفعوا اليهم أموالهم، ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا» (النساء، ٦) وحذر الإسلام الإقتراب من مال هذا الإنسان المستضعف الا إن كان لمصلحته، «ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده» (الأنعام، ١٥٢).

وحذر الإسلام الأوصياء من إستغلال أموال اليتامى: «وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب، ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم، إنه كان حوباً كبيرا» (النساء، ٢)

وندد الدين بالذين لا يكرمون الأيتام ولا يتواصون به: «كلا بل لا تكرمون اليتيم، ولا تحاضون على طعام المسكين» (الفجر، ١٧-١٨). ومما أوضحه الإسلام مكانه الذي يأكل ما لليتيم: «إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً، إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيرا» (النساء، ١٠). وأوضح الرسول مكانه من يرعى ويحافظ على اليتيم بقوله: «أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا، وأشار بالسبابة الوسطى».

وبين الإسلام مكانة الإنسان العامل في الإسلام، واعتبر الإنسان خاسر الا من كان له حظ من العمل النافع الناتج عن الإيمان. قال تعالى: «والعصر، إن الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر» (العصر، ١-٣) وهناك إرتباط وثيق بين العمل النافع والإيمان قال تعالى: «من آمن بالله واليوم الآخر، وعمل صالحاً، فلهم أجرهم عند ربهم» (البقرة، ٦٢). من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (المائدة، ٦٩). «وأما من آمن وعمل صالحاً فله جزاء الحسنى» (الكهف، ٨٨) أو انظر في النمل ٩٧، طه، ٧٥ وغافر، ٤٠). وقد دعا الإسلام الى العمل بكل طرائقه خير من أن يمد يده قال عليه السلام «لأن يأخذ أحدكم حبل ثم يأتي الجبل، فيأتي بحزمة من حطب على ظهره فيبيعها، فيكف الله بها وجهه، خير من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه».

وعن العلاقات الدولية فقد قسم الإسلام العالم الى دارين: دار الحرب ودار السلم وحض الإسلام المسلمين على الجهاد في سبيل الله. قال تعالى: «يا أيها الذين آمنوا الذين يَلُوَنَكُمْ من

لكفار وليجدوا فيكم غلظة وإعلموا أن الله مع المتقين». (التوبه، ١٢٣) وكافأ الله المجاهد رفع الدرجات: «يا أيها الذين آمنوا، هل آدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم، تؤمنون بالله ورسوله، وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون» (الصف، ١٠-١١).

وإهتم الإسلام بالإنسان الرقيق إهتماماً زائداً وأولاه عناية زائدة بإعتباره أحد أصناف البشر الذين يحق لهم العيش بكرامة وأنه لا تفضيل بين إنسان وآخر الا بالتقوى «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» (الحجرات، ١٣). ودعا الإسلام الى تحرير الإنسان الرقيق، فجعل تحريرهم كفارة لكل خطيئة «فك رقبة». ونادى الإسلام بالأخوة الصادقة بين السيد والمسود ومن مظاهر هذه الأخوة أن لا ينادي أحد مملوكه بقوله: «عبدي أو أمتي» لما في ذلك من إحتمال المس بكرامة إنسانية هذا المخلوق قال عليه السلام: «لا يقولن أحدكم عبدي وأمتي، كلكم عبيد الله، وكل نسائكم اماء الله، ولكن ليقل غلامي وجاريتي وفتاتي وفتاي». وبناء على تعليمات الإسلام، أوجب الإسلام المعاملة الإنسانية للرقيق دون تمييز، فمن اعتدى على أحد سواء أكان عبداً أو غيره توجب على المعتدي القصاص دون التمييز «وكتبنا عليهم فيها أن النفس، بالنفس، والعين بالعين، والأنف بالأنف، والأذن بالأذن والسن بالسن، والجروح قصاص، فمن تصدق به فهو كفارة له، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» (المائدة، ٤٥) والإنسان الرقيق تتكافأ دمه مؤمن مع غيره قال عليه السلام: «المؤمنون تتكافؤ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم». وأخيراً، نظر الإسلام الى الإنسان العالم نظرة تليق بجلال قدرهم وشأنهم نظير ما قدموه في الحياة من نشر العلوم الذي أخذت بأيدي البشرية نحو الرقي والعزة قال تعالى: «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات» (المجادلة، ١١).

ونفي الإسلام المساوة بين الإنسان العالم والإنسان الجاهل في الجلال والتقدير «قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب» (الزمر، ٩).

من خلال المعطيات المتقدمة يلاحظ الإهتمام البالغ بحقوق الإنسان المسلم في المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية على الصعيد النظري، وعلينا النظر في تطبيق هذه الأفكار على الصعيد العملي في فترات مختلفة من الدولة الإسلامية المتعاقبة. وحيث أن مناقشة الأمر يتطلب قضايا عدة إلا أننا سنقصر الموضوع على الحقوق التي تحدث عنها الفصل الثاني من هذه الدراسة من خلال النظر في طبيعة المجتمع والدولة الإسلامية.

- ٣ -

الدولة الإسلامية

الدولة الإسلامية نابعة من دستورها الديني وهو القرآن الكريم. والشرع الإسلامي هو عماد الدولة وهو صاحب السيادة. فالسيادة في الدولة الإسلامية ليست للحاكم وليست للمحكوم. قال تعالى: «إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً» (النساء: ١٠٥). وقال تعالى: «وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فأحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا». (المائدة: ٤٨). وعليه فقد أجمع بعض الفقهاء على أن دور الخليفة أو الحاكم المسلم لا يزيد عن كونه مراقباً لتنفيذ أوامر الله. واذا كان الأمر كذلك فقد وجب على المسلمين طاعة الله والرسول وأولي الأمر أي من يتولى شؤون المسلمين. وقد نص الدستور الأسلامي أيضاً على ضرورة إحالة المشاحنات أو المنازعات أو الأختلافات في الرأي الى الشرع. قال تعالى: «فإن تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول» (النساء: ٥٩) أي فارجعوا به الى القرآن الكريم والسنة النبوية.

واذا كان الشرع الإسلامي هو صاحب السيادة في سياسة الدولة الداخلية فهو أيضاً صاحب الكلمة الأولى والأخيرة بالنسبة للسياسة الخارجية. فالحرب والسلم والمعاهدات خاضعة للشرع أيضاً. فهي ليست للحاكم كما أنها ليست للمحكوم.

والشرع الإسلامي، كما يراه فقهاء المسلمين، نظام عند الله، سابق لوجود الفرد والمجتمع والدولة. وذهب بعضهم للتأكد على أن الإسلام أعفى كل شريعة سابقة عليه. وما الدولة الا منفذة لأوامر الشرع الإسلامي، واذا لم تستطيع الدولة القيام بهذه المهمة فإنها تفقد مكانها كدولة الا أن المؤمن يظل ملتزماً بالقوانين الدينية حتى في غياب الدولة.

أما فيما يخص قانون الحرب والسلم، وحيث أن الإسلام موجه للناس كافة، فقد أثار الإسلام قضية هامة بالنسبة للتعامل مع الدول الأخرى غير الإسلامية. أضف الى ذلك أن القانون الإسلامي لا يشابه القوانين الحالية القائمة على مبدأ المساواة بين الدول، وقد أتى الإسلام ليصهر العالم في بوتقة واحدة ولكنه لم يستطيع تحويل شعوب الأرض الى الإسلام وبذلك فقد ترك مجموعات غير إسلامية خارج حدوده كان عليه لزاماً أن يتعامل معها بالإضافة الى أولئك الذين بقوا داخل حدوده من غير المسلمين. وكدولة قائمة على نشر مبادئها الدينية فإن الدولة الإسلامية دولة توسعية غرضها إنشاء دولة عالمية ولكن الدولة

الإسلامية لم تستطع التوسع خارج الحدود الإسبانية غرباً أو الى ما رواء نهر السند شرقاً. وبناء على ذلك فقد إنقسم العالم في نظر الشرع الإسلامي الى دارين: دار الحرب ودار السلم. وتعني الدار الأولى ما هو تابع لغير المسلمين بينا دار السلم هي تلك التي تخضع للدولة الإسلامية وسكانه من المسلمين بالولادة أو بالإعتناق ومن أهل الكتاب أو الذميين الذين تمسكوا بدياناتهم ورضوا بدفع الجزية. وفيا كان المسلمون يتمتعون بكامل حقوق المواطنة، كان رعايا من الذميين يتمتعون ببعض الحقوق ويخضعون للحكم الإسلامي بناء على مواثيق خاصة تنظم علائقهم مع المسلمين. وكانت دار الحرب تتألف من جميع الدول والجماعات التي هي خارج العالم الإسلامي، وغالباً ما كان ينعت سكانها بالكفار.[1]

والحرب في الإسلام حق مشروع وعادل لإقامة شعائر الله في كل أرض. وشرعية الحرب فكرة قديمة تحدث عنها أرسطو وشيشرون والقديسيين أوغسطين والأكويني وغرونشيوس وغيرهم. ويرى الإسلام شرعية حرب الكفار لأن الإسلام والشرك لا يلتقيان البته، وعليه فواجب إمام المسلمين أن يجعله كلمة الله هي العليا عن طريق الجهاد.

وعلى الرغم من الغاء الإسلام لكافة الحروب بإستثناء الجهاد (من أجل اعلاء شان العقيدة الإسلامية) الا أن الإقتتال بين المسلمين خلال التاريخ الإسلامي قد استمر كما استمر بين الإسلام وأعدائه. فعلى الصعيد الداخلي كان يلازم ضعف الخليفة ظهور معارضة قوية تهدد السلطة المركزية. وكان الصراع على السلطة دائماً محتداً. وقد ركز الفقهاء، في الغالب، على ضرورة عدم الثورة والتمرد حتى وإن كان الحاكم ظالماً أو مستبداً. وقد رأى بعض الفقهاء أن الحروب الداخلية أمراض في جسم الدولة الإسلامية لا بد من تجنبها. وقد رأو أن الحل الأفضل لذلك هو الإستمرار في الإستعداد الحربي، وطالما أن السلم مستحيل فلا بد من الحرب طلباً له.[2]

ووجد ابن خلدون أن الحروب ليست مصائب على الإطلاق بل لها فوائد جمة. وقد وجدت الحروب منذ وجود الإنسان على سطح الأرض لأن العدوانية جزء من الطبيعة الإنسانية. ويقسم ابن خلدون الحروب الى أربعة أقسام: القبلية كتلك التي تنشأ بين القبائل، والبدائية كالتي تتمثل في الغارات والغزوات، وحروب العصاة والمتمردين والخارجين على الدولة والمنشقين عنها وحروب الدين أو الجهاد أي ما نصت عليه الشريعة الدينية. ويرى ابن خلدون أن الحروب القبلية والبدائية حروب غير شرعية وغير عادلة بينما حروب العصاة

---

١) مجيد خدوري، الحرب والسلم في شرعة الإسلام، (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٣)، ص ٧٧ من الترجمة العربية.
٢) المرجع السابق، ص ١٠٠ - ص ١٠١.

والجهاد فهي حروب شرعية وعادلة.[٣]

وعلى الصعيد الداخلي فقد عانت الدولة الإسلامية من الفتن والحروب كان معظمها بـ
إطماع شخصية الا أن أهم هذه الحروب أو الثورات هي ثورةالزنج التي نتجت عن الـ
السيئة لا قاها العبيد على أيدي أسيادهم في القرن الثالث الهجري والذين جلبوا الى الـ
للعمل في استصلاح الأراضي. وانتصر لهم علي بن محمد الذي شكل منهم جيشاً يهدد الـ
العباسية من سنة ٢٥٥-٢٧٠هـ حيث قضي عليها قضاء مبرماً بعد التنكيل والتشويه والـ
لكافة المشتركين في الثورة.[٤]

وهدف الدولة الإسلامية إقامة العدل وتأمين الأمن والإسقرار لسكانها بغض النظر
أشكالهم وألوانهم وعرقهم وعقيدتهم. ولا يوجد مكان للتفرقة العنصرية بين سكان الـ
الإسلامية طالما أنهم جميعاً يخضعون للقوانين الجارية، قال تعالى «يا أيها الذين آمنوا كـ
قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنك شنئآن قوم على الا تعدلوا أعدلوا هو أقرب للتقـ
واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون، وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وـ
عظيم» (المائدة: ٨-٩).

وقال أيضاً: «إن الله يدافع عن الذين آمنوا إن الله لا يحب كل خوان كفور.
للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير
ألا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلـ
ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز، الذين
مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله ـ
الأمور». (الحج: ٣٨-٤١).

وعليه فلا تخضع الدولة الإسلامية لأي قوة أجنبية بل تقوم للإعلاء من شأن قوانين
وتنفيذها، ولا تحكم بحزب من الأحزاب غير حزب الله، ولا بد للدولة الإسلامية من
تكون دولة مستقلة لتحقيق هذه الأهداف. وينبع هذا من المبادىء الأساسية للإسلام ـ

---

٣) المرجع السابق، ص ١٠١ وما بعدها.

٤) لمزيد من المعلومات عن ثورة الزنج انظر في أحمد علي، **ثورة العبيد في الإسلام** (بيروت: دار الأداب، ١٩٨٥).
الحركات الثورية المختلفة في الإسلام والدول الإسلامية المتعاقبة انظر في:
أميل توما، **العملية الثورية في الإسلام**، (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨١)، ولأميل توما أيضاً، **الحركات الإجتما**
الإسلام، (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠)، أحمد عباس صالح، **اليمين واليسار في الإسلام**، (بيروت: المؤسسة
للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، محمد عيناني، **النضال المسلح في الإسلام**، (بيروت: دار العودة، ١٩٨١)، ط٢،
اسماعيل، **الحركات السرية في الإسلام رؤية عصرية**، (بيروت: دار القلم، ١٩٧٣).

على أن المسلمين يشكلون كلاً واحداً، طاعتهم وولائهم لله وحده، يساعدون أولئك
ين على تنفيذ ومراقبة قوانين الله وهم أولياء الأمور، ويحذر على المسلمين الخضوع الى
أخرى غير إسلامية ولن ينصر الله من يفعل ذلك، قال تعالى: «الذين يتخذون
ين أولياء من المؤمنين أيبتغون عندهم العزة فإن العزة لله جميعا. وقد نزل عليكم في
ب أن اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في
ث غيره إنكم اذا مثلهم إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا. الذين يتربصون
فإن كان لكم فتح من الله قالوا ألم نكن معكم وإن كان للكافرين نصيب قالوا ألم
وذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين فالله يحكم بينكم يوم القيامة ولن يجعل الله الكافرين على
ين سبيلا.» (النساء: ١٣٩-١٤١).

قال أيضاً «إنما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم ان يقولوا
نا وأطعنا وألئك هم المفلحون. ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فأولئك هم
ون. وأقسموا بالله جهد إيمانهم لئن أمرتهم ليخرجن قل لا تقسموا طاعة معروفة إن
خبير بما تعملون. قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولوا فإنما عليه ما حمل وعليكم ما
وإن تطيعوه تهتدوا وما على الرسول إلا البلاغ المبين. وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا
لحات ليستخلفنهم في الأرض كما إستخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي
ى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك
ئك هم الفاسقون. وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الرسول لعلكم ترحمون. لا تحسبن
ن كفروا معجزين في الأرض ومأواهم النار ولبئس المصير» (النور: ٥١-٥٧).

وليس للحاكم في الدولة الإسلامية سيادة على الشعب. فهو لا يزيد عن كونه موظفاً يختاره
ب ويستمد سلطته من طاعته للقوانين الشرعية الإسلامية التي تربط الحاكم والمحكوم معاً
طاعة الله وقوانينه. فالعقد السياسي الإجتماعي في الإسلام لا يوجد بين الحاكم والمحكوم من
وبين الله من جهة أخرى، والعقد قائم طالما أن المسلمين ملتزمين بتطبيق القوانين الدينية
لامية. وعلى الناس تقديم العون والمساعدة الى جانب الولاء والطاعة للحاكم المسلم الذي
ف على تنفيذ الشرع الإسلامي، واذا تصرف الحاكم خلاف ذلك فالناس في حل من
هم له. قال تعالى: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم
تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خيراً
سن تأويلا»، (النساء: ٥٩). وقد يكون في خطبة أبي بكر الصديق الأولى تعبيراً واضحاً
القضية حيث قال «أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني

وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم». [٥]

يختار الشعب الحاكم من بين صفوفه على أساس من الفضيلة والورع والتقوى وغيرها من الصفات وليست على أساس الحسب والنسب أو الأصل أو الثروة والغنى. ويختار الحاكم عن طريق الإنتخاب العام للحاكم أو إنتخاب أهل العقد والحل الذين يمثلون المجموع العام للشعب. وعليه يمكن أن تضم الدولة الإسلامية عدد من المجالس التمثيلية أو الحكومات المحلية طالما أن جميعها تسعى لهدف واحد وهي طاعة القوانين الشرعية وتنفيذها من أجل تحقيق العدل والمساواة في الدولة الإسلامية ولا تنتهي مهمة الناس أو مهمة أصحاب الحل والعقد في إختيار الحاكم فقط بل عليهم مراقبة ما يجري من أمور تتعلق بتطبيق القوانين الشرعية. فاذا إرتكب الحاكم معصية أو إرتد عن تطبيق الشرع الإسلامي الى وراثة الحكم من قريب أو بعيد. وعلى الرغم من أن المسلمين يختارون الحاكم المسلم إلا أنه مسؤول عن تنفيذ أوامر الله في الدرجة الأولى ومسؤول عن تحقيق العدل بين رعيته في الدرجة الثانية. فهو بذلك يجمع بين القوتين الدينية والدنيوية. ولا تقتصر مهمته على توقيع الوثائق والتصديق عليها بل إن مهمته مراقبة تنفيذ القرارات حيث أنه المسؤول الأول والأخير عن ذلك فإن النظام السياسي الإسلامي يختلف عن غيره من الأنظمة السياسية. فلا يحكم الحاكم المسلم بناء على رغبات الناس بل بناءً على القواعد الشرعية التي نص عليها القرآن. والحاكم المسلم يحكم شعبه عن طريق تحقيق العدالة وتطبيق القوانين الشرعية.

على الرغم من أن القرآن الكريم هو دستور الدولة الإسلامية الا أن هناك مجلس تشريعي يرأسه الحاكم. ولهذا المجلس فروعه في جميع أنحاء الدولة الإسلامية. وتتألف هذه المجالس من ثقات المسلمين العارفين بالشؤون الدينية. ولا يعني هذا أن عامة الناس لا دخل لها في هذه المجالس، بل حث الإسلام على مشاركة الناس في إبداء آرائهم. ويشير التاريخ الإسلامي الى أن فترة الخلافة الراشدية قد شهدت كثيراً من الناس ذكوراً وإناثاً، كانوا يشيرون على الخلفاء ويبينون مواطن ضعفهم عند إتخاذ قراراتهم وذلك إعتماداً على الآية الكريمة «فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لأنفضوا من حولك فأعف عنهم وإستغفر لهم وشاورهم في الأمر فاذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين» (آل عمران: ١٥٩).

أما على صعيد العلاقات الخارجية فيقرر الإسلام وحدة الجنس البشري قال تعالى: «يا

---

٥) ابن هشام،السيرة، (القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٣٠) ج ٢، ص ١٠١٧.

أيها الناس إتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منها رجالاً كثيراً ونساء وإتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا». (النساء: ١). ويحث الإسلام على إحترام حقوق الآخرين كحقهم في الحياة والملكية طالما أن حقوقهم لا تضر بحقوق المسلمين. قال تعالى: «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين. وأقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فأقتلوهم كذلك جزاء الكافرين. فإن إنتهوا فإن الله غفور رحيم. وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن إنتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين» (البقرة: ١٩٠-١٩٣)، وقال أيضاً: «والذين اذا أصابهم البغي هم ينتصرون. وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين. ولمن إنتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل. إنما السبيل على الذين يظلمون ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم. ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور» (الشورى: ٣٩-٤٣).

ويقرر الإسلام الدخول في دار الحرب اذا إعتدى أحد على الدولة الإسلامية أو تعرض لامنها وإستقرارها. وعند الدخول في حرب مع الآخرين فإن هناك قواعد وقوانين تلتزم الدولة الإسلامية بها. فالإسلام لا يبرر الحرب العدوانية ولا يعمد لقتل الأبرياء أو هدم المنازل أو حرق الزروع والأشجار ولا يقاتل النساء والأطفال وكبار السن الذين لا يقاتلون، ولا يسمح بتعذيب سجناء الحرب أو يسيء الى معاملتهم ولا يجبر المغلوب أن يغير دينه. قال تعالى: «كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون. يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أشد من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن إستطاعوا ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم» (البقرة: ٢١٦-٢١٨).

هذه القواعد النظرية الأساسية التي تقوم عليها الدولة الإسلامية. ولكن الفكر النظري يبقى فكراً الا اذا دخل حيز التطبيق العملي. وبالفعل فقد دخلت هذه القواعد في الفترة الأولى من قيام الدولة الإسلامية في المدينة المنورة والتي ظلت كذلك حتى دخل النزاع صفوف المسلمين على أثر مقتل الخليفة عمر بن الخطاب.

والواقع فإن أهم قضية صادفها الفكر الإسلامي منذ ظهوره وحتى الوقت الخاضع هي قضية الخلافة. فمنذ أن حصر الخليفة أبو بكر الصديق في أن تكون الخلافة في قريشاً اعتماد على حديث نبوي.[٦] وعندما حضر الخليفة عمر بن الخطاب أمر الخلافة في ستة من الصحابة، علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وطلحة بن عبد الله، والزبير بن العوام وسعد ابن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف.[٧] وضعت الأسس العريضة للفتن اللاحقة في الدولة الإسلامية، وقد جانب صبحي الصالح الحقيقة عند إستثنائه بعض الخلفاء من الأمر ولكنه أصاب في ذكره للأسباب الشخصية والنعرة الجاهلية التي بقي المسلمون متأثرون بها حيث يقول:

> غير إننا اذا رجعنا الى التاريخ نستنطق فلسفة الأحداث فيه لاحظنا إن الطريقة التي إنتخب بها بعض الخلفاء - دون ما قصد - سبب من أسباب إستمرار الخلاف، لأسباب شخصية وأخرى قبلية لا تزال فيها نعرة جاهلية.[٨]

والواقع فإنه لا عرو من أن نضيف على أن قضية الخلافة وما أصابها من نعرة جاهلية ما زالت قائمة في العالم الإسلامي (أو من يقولون أنهم يشكلون دولاً إسلامية) حتى الوقت الحاضر. فالطريقة التي اختير بها أول خليفتين في الدولة الإسلامية أدت الى الفتنة الكبرى في عهد عثمان، وأدت أيضاً الى سلسلة الإضطرابات في عهد علي.

وجاء معاوية والدولة الأموية لتكون دولة إسلامية ملكية وراثية ساد فيها العنصر العربي على العناصر الأخرى. وتبع ذلك حكم الدولة العباسية التي ساد فيها العنصر الفارسي أولاً والتركي ثانياً على حساب العنصر العربي. وإنحط مركز الخلافة عندما سيطر البويهون والسلاجقة، وإندثرت الخلافة على أثر سقوط بغدادسنة ١٢٥٨ وتقطعت أوصال الدولة الإسلامية الى دويلات وإمارات صغيرة، وساد حكم المماليك وبقي الحال حتى جاءت الدولة العثمانية التي وضعت حداً لفكرة وجوب الخلافة القرشية. وإنحلت الدولة العثمانية على أثر الحرب العالمية الأولى وتقاسمت الدولة الغربية السيطرة على أراضيها وأنتج الوضع الجديد ظهور الدولة العربية بفلسفة قومية ودينية مختلفة سيأتي ذكرها في الفصل السادس.

والقضية الجديرة بالمناقشة هي قضية الخلاف وما دار حولها من جدل ونظرة الفلاسفة والمؤرخين لها على أثر الشرخ الكبير الذي أدى الى إنقسام المسلمين الى سنة وشيعة نتيجة للنزاع السياسي حول الخلافة. ويعتقد أهل السنة بإنتقال سلطة الرسول الى من بعده من

---

٦) صبحي الصالح، النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، ص ٨٦ - ص ٨٧.
٧) المرجع السابق، ص ٢٦٢.
٨) المرجع السابق، ص ٨٥.

الخلفاء الذين خلفو مؤكدين على أن السيادة هي لله وحده بمعنى أن الله مصدر السلطة والممارس الحقيقي لها. وعليه يكون الحاكم السني، كسائر الناس من المسلمين خاضعاً لسلطان الله. فالشرع هو التعبير الحقيقي للإرادة الإلهية والتشريع خارج عن نطاق الحاكم. أما الشيعة فيرون أن سلطة الرسول قد إنتقلت الى علي (ابن عم الرسول) ثم الى الأئمة الإثني عشر الذى إختفى آخرهم ليعود يوماً ما. وعلى ذلك فالإمام الشيعي لا يملك السلطة الساسية فحسب بل هو معصوم عن الخطأ في تسييره للأمور الدنيوية وتفسير القرآن.

الرأي المجمع عليه لدى اهل السنة بأن إختيار الخليفة يتم بعد أن تعقد له البيعة من قبل أعيان الجماعة. ولكن البيعة تحولت، لنقل بعد عمر، الى مظهر شكلي غابت فيه عملية الإختيار، بل للإعتراف به وأعطاءه الولاء والطاعة. وبذلك يكون الشعار الـذي نادى به أبو بكر الصديق «أطيعوني ما أطعت الله فيكم» تحول الى شعار جديـد ينص على «أطيعوني ما دمت خليفة». وقد إرتضى الفقهاء بالواقع الجديد ونادوا بضرورة تقديم الطاعة والولاء للخليفة طالما أنه لا يأمر بما لا يخالف الشرع. ولكن تغير الظروف والأحوال في الدولة الإسلامية المتأخرة غير وجهة النظر الى وجوب طاعة الحاكم بالإطلاق حتى وإن كان الحاكم ظالماً. ولم يبقى من النظريات القديمة التي دعت الى التغيير والثورة ضد الظلم الا القليل، وحتى أولئك فقد أثر بعضهم الإنسحاب من المجتمع بدلاً من الإشتراك في عملية التغيير. ففي شرحه عن واجب الطاعة للحاكم الظالم يقول أبو حامد الغزالي (١٠٥٨-١١١١) أن على المسلم التقي أن يبتعد عن بلاط الحاكم الظالم ويتجنب عشرته.[٩]

علينا أن نتذكر قضايا هامه في تاريخ الفكر الإسلامي والذي أثر بشكل مباشر على تطور الحياة السياسية الإسلامية ومفارقتها فيا بعد، وأهم هذه القضايا هي تبديل المجتمع العربي الذي أمن بتعدد الأوثان الى الإيمان باله واحد (فكرة التوحيد). فالله واحد والرسول والحاكم واحد. هذه القضية وعلى الرغم من مفاهيم الشورى والعدالة وحرية الإختيار التي أتى بها الفكر الجديد إلا أنها غالبا ما كانت وغيرها تحت وصاية الحاكم يطلقها حيناً ويقيدها حيناً آخر. أما القضية الثانية فهي تداخل العبـادات والتقاليد التي سادت في الفترة التي سبقت الإسلام بالأحكام الشرعية الجديدة مما جعل التفريق بينها، أحياناً، على درجة عالية من الصعوبة. فالسلطة التي كانت عند العرب قبل الإسلام في يد شيخ القبيلة، لم يستطيع الحاكم المسلم (منذ الدولة الأموية) إدراك أن السلطة في الدولة الإسلامية هي سلطة الشرع الذي يهدف الى إقامة العدل بين المسلمين.

---

٩) أبو حامد الغزالي،أحياء علوم الدين، (القاهرة: مطبعة الحلبى، بلا تاريخ)، ج ٢، ص ١٢٤.

فقد شهدت الفترة الأولى من ظهور الدولة الأموية سلسلة من الإنتفاضات على يد الخوارج، وكان الفكر الأساسي الذي قامت عليه هذه الثورات يدور حول حرية الإنسان وإختياره وأصول العدل، وكان أبرز الفرق الإسلامية بلورة لهذه الأفكار هي مدرسة المعتزلة بقيادة واصل بن عطاء (٦٦٦-٧٤٩) وشهدت الفترة نشاطاً سياسياً للفرق الشيعية ضد الأمويين. ويلقب المعتزلة بالقدرية وهم يؤمنون بحرية الإنسان في أعماله وليس لله فيها دخل على الإطلاق، وهم يصنفون، بناء على ذلك، بأنهم اعداء للسلطة السياسية القائمة. وقد نظر بنو أمية الى القائلين بحرية الإرادة نظرة شك وريبة على الصعيدين الديني والسياسي. ولكنهم شجعوا الجبرية لأنها تخدم سياستهم. فيرى الجبريون أن كل شيء مناط بإرادة الله ولا دخل للإنسان في أعماله. وعليه، يرى الجبريون، أن الله الذي يسير الأمور هو الذي فرض عليهم بني أمية، واذا كان الأمر كذلك فلا بد من طاعتهم. أما المعتزلة (أي القدرية) فيؤكدون على أن العقل الإنساني هو المحرك لإرادة الإنسان، وحيث هناك عقل فلا بد أن يتبع ذلك إرادة إنسانية وقدرة على إختيار الأفعال، وعليه فإن الإضمان نفسه هو الأمر الناهي وله القدرة على تمييز الصالح من الطالح دون الرجوع الى الشرع. وقد وجدت الدولة الأموية خطراً على نظامها السياسي من هذه الأفكار فحاربت المعتزلة بكل ما أوتيت من قوة.[١٠]

تشكل الإمامة في الفكر الإسلامي قضية مهمة من أجلها إختلف المسلمون الى فرق وشيع ولأجلها إختلف التطبيق العملي للمبادىء النظرية الإسلامية. والإمامة واجبة لدى المسلمين. ويؤكد المعتزلة بأن الناس بحاجة الى خليفة كما يرى ذلك الغالبية العظمى من الفرق الإسلامية، بإستثناء النجدات من الخوارج الذين رأوا أن تعاطي الناس بالإمامة لا يلزمهم فرض إمام عليهم.[١١] والخليفة عند الفرق التي تقول بوجوبه يجمع بين الزعامة الدينية والقيادة السياسية والعسكرية. ويرى المعتزلة ضرورة إختيار الخليفة. وشروط المعتزلة في الإمام أو الخليفة أن يكون عاقلاً مسلماً ذا رأي ومعرفة بالأمور متصفاً بالعدالة.

لم يأت الصراع بين الفرق الإسلامية حول الخلافة والقيادة بشكل عام من فراغ، ولكن هذا الصراع نبع من الأصول العامة للفكر الإسلامي وتطبيقاته المختلفة في العصور الإسلامية وأهمها العصر الذهبي الإسلامي كما تمثل في دولة المدينة والخلفاء الراشدين، ثم الدولة الأموية وما صاحبها من تغيرات في شكل الحكم وطبيعته وأخيراً فترة الدولة العباسية الأولى التي تمتعت بالقوة والثراء والثقافة. وكل فترة من هذه الفترات كانت مصاحبة لصراعات

١٠) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، (القاهرة: لجنة الترجمة والتأليف والنشر، ١٩٣٩)، ج ٢، ص ٨٤.
١١) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٤٢)، ج ٤، ص ٨٧.

عديدة تنظر في الفئات المتصارعة الى الأجود والأحسن والأمثل في تطبيق الشرع الإسلامي كما حدث في دولة المدينة. فما أن حل العصر الثاني لحكم الدولة العباسية حتى أفاق المفكرون على فتح دفاتر حساباتهم القديمة. فالفتن التي ظهرت على أثر موت الرسول كالردة وقتل عمر وعثمان وحرب الجمل وصفين وصراع علي ومعاوية على الخلافة وظهور الشيعة والخوارج ومصرع الحسن والحسين وصراع الأمويين والعباسيين كانت أحداثاً مؤلمة في جسم الدولة الإسلامية، وفي الوقت ذاته فإن الفتوحات الإسلامية والتقدم الحضاري وخلق الهوية الإسلامية والفكر الذي صاحب هذه الفتوحات كانت نقيضاً للمآسي التي واكبها التاريخ الإسلامي، الأمر الذي خلق ثنائية فكرية بين مؤيد ومعارض «لفكرة تجسيد المشيئة الإلهية في حياة المجتمع الإسلامي».[١٢]

---

١٢) البيرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة: ١٧٩٨ - ١٩٣٩** (بيروت: دار النهار، ١٩٧٧)، ص ١٩. ترجمة كريم عزقول.

- ٤ -

حقوق الانسان في الإسلام
والإعلان العالمي لحقوق الإنسان

يتبين مما تقدم أن الخلل الكبير في الدولة الإسلامية كان خللاً سياسياً ناتجاً عن قضية الخلافة والحكم، الأمر الذي إنعكس على القضايا الإنسانية الأخرى الخاصة بحقوق الإنسان. فحق الفرد في الثورة والتمرد غالباً ما كان يندثر بغياب قضية الحوار المتبادل. والواقع فإن الإسلام كنظام إجتماعي وإقتصادي وسياسي قد وضع الخطوط العريضة للعدالة داخل المجتمعات الإسلامية على الصعيد النظري آملاً في تحويل العالم الى مجتمع إسلامي واحد. وعلى ذلك فإن قضية الحقوق الإنسانية بالمعنى الشامل المتعلق بحقوق الأفراد كأفراد لم يشر لها بقريب أو بعيد، ولكن أشار الى هذه الحقوق عن طريق الجماعات المؤمنة بالإسلام. وكما كان الحال في المجتمعات العربية التي سبقت ظهور الإسلام فإن الفرد لم يكن يعني شيئاً دون الجماعة، وعلى الرغم من محاولة الإسلام في تغيير النظام الإجتماعي الذي ساد في المجتمعات التي سبقت ظهور الإسلام عن طريق تحرير الفرد من الجماعة ومحاولة عدم التمييز بين الأفراد على أساس الفرق أو اللون أو اللغة ومراعاة المساواة بين الأفراد والدعوة الى تحرير العبيد الا أن

العبودية بمعناها الواسع لم يمنعها الإسلام أو يحرمها.وظلت التقاليد المتبعة في الدول الإسلامية المتعاقبة تعترف بالعبودية مع الدعوة الى حسن معاملة العبيد.

ولم تمنح الأقليات غير المسلمة في الدولة الإسلامية حقوقاً مماثلة لحقوق المسلمين على الرغم من إعتبارهم مواطنين في الدولة الإسلامية ولهم الحق في ممارسة شعائرهم الدينية وإتباع قوانينهم الخاصة بنوع من الحرية. وقد شكلت الأقليات في الدول الإسلامية المتعاقبة مجموعات إجتماعية مستقلة بناء على قواعد وقرارات يسنها الحاكم المسلم تجاههم. وقد سمح لهم العيش بسلام ووئام داخل المجتمعات الإسلامية طالما أنهم يحترمون قانون الدولة. ولكن أوضاع «الذمي» تتغير تباعاً اذا قرر أن يصبح مسلماً عندما ينطق الشهادتين (شهادة أن لا اله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله). وفي سنة ١٨٣٩ أحدثت الدولة العثمانية قوانين جديدة لا تفرق بين المواطنين الا أن التقاليد القديمة التي تفرق بين المسلم وغير المسلم ظلت سارية المفعول في التطبيق العملي. وقد حاولت الدولة العثمانية أن تخلق هوية قومية بدلاً من الهوية الدينية للدولة، وبذلك فقد حرمت عدداً لا بأس به من مواطنيها من حقوقهم وإمتيازاتهم وقد إستمدت الدولة العثمانية الهوية القومية بناء على الحدود الجغرافية وإختلاف الثقافات الأمر الذي سبب مضايقات لغير المسلمين مما دفع الأوروبين التدخل بشؤون الدولة العثمانية إستناداً الى قاعدة حماية الأقليات الدينية. ولم تكن هذه الحماية باسم الحقوق الإنسانية بقدر ما هي فرصة سانحة لتدخلهم في شؤون الدولة العثمانية الدولة المسلمة منذ القرن الرابع عشر.[١٣]

وبصورة عامة فإن الإسلام النظري قد زود الفرد بمجموعة من القواعد التي تربطه بالآخرين والتي يمكن أن تكون ذات علاقة بإعلان حقوق الإنسان العالمي الصادر عن الأمم المتحدة في ١٠ ديسمبر سنة ١٩٤٨. فقد وافقت الدول التي تنص دساتيرها على أنها إسلامية على بعض مواد ميثاق هيئة الأمم المتحدة (رقم ١، ٥٥، ٥٦، ٦٨، ٧٦، مثلاً) والتي شاركت هذه الدول في وضع الخطوط العريضة للميثاق في مؤتمر سان فرنسيسكو سنة ١٩٤٥. وقد وافقت الدول الإسلامية (بإستثناء السعودية) على ميثاق إعلان حقوق الإنسان العالمي. وتؤكد الدول الإسلامية على إحترام الكرامة والأخوة الإنسانية. ولكنها في الوقت ذاته لم تستطع أي دولة إسلامية فصل الدين عن الدولة، بإستثناء تركيا، وإن كان هناك ميل شديد لعمل ذلك من حيث إعتبار الدين شيء شخصي بحت. وأما المساواة فقد دعا لها الإسلام من منطوق شرعي وإجتماعي أيضاً، فالإسلام النظري لا يفرق بين الناس بناء على ألوانهم

١٣) Majid Khadduri, **The Islamic Conception of Justice,** (Baltimore: Jonh Hopkins University, 1984), p. 235.

وأجناسهم وطبقاتهم وعلى ذلك يلاحظ تقبل الدول الإسلامية لمواد إعلان حقوق الإنسان (٢، ٣، ٦، ٧). وعن حق الفرد في تشكيل أسرة يعترف بها القانون الديني الإسلامي أمر يقره الإسلام ويتطابق مع المادة (١٢) من الإعلان.(١٤)

أما الحرية الفردية فهي أمر يختلف في الفكر الإسلامي عنه في الفكر الغربي الحديث أو كما نص عليه إعلان حقوق الإنسان العالمي في مواده (٨-٢٠). فالحرية في الإسلام إستعملت كنقيض للعبودية. والمفهوم كمفهوم إرتبط بالفكر الديني الصرف. ويعتقد متصوفة المسلمين أن حرية الإنسان لا تظهر الا من خلال عبودية الخلوق للخالق. فكلما اقترب المخلوق من الخالق عن طريق العبادة إزداد المخلوق حرية. وعلى ذلك فإن مفهوم الحرية كمفهوم فلسفي سياسي لم يتعارف عليه المسلمون قبل ظهور المعتزلة (فرقة إسلامية) الذين بحثوا قضية الإختيار وحرية الإنسان في ذلك، الا أن هذا المفهوم الجديد وجد ذاته وجهاً لوجه أمام الفكرة الإسلامية الأساسية التي تقول بأن الله خالق أفعال البشر. وطالما الأمر كذلك فإنه لا مجال للحديث عن الحرية الفردية والخيار الفردي من جهة وإتاحة فرصة جيدة للحاكم ممارسة أعمالهم التسلطية كما يرون تحت شعار «أن الله خالق أفعالهم». وقد عوقب الجعد بن درهم وغيره من المعتزلة عندما أثاروا السؤال: هل هي إرادة الله التي أتت ببني أمية للحكم أم إرادة الأفراد؟ وهذا يعني غياب حق الأفراد في النظر في شؤونهم السياسية. وتتنافى هذه القاعدة مع الفكر الغربي الحديث الذي يأخذ بحرية الأفراد والسماح لهم بالمشاركة السياسية.

وفيما يخص المادة (١٨) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمتعلق بالحرية الدينية وإختيار الفرد للديانة التي يرتضيها لنفسه والتي هي أمر يعود الى الفرد وعلاقته بربه، فإن الإسلام دعا الى إعتناق الدين الإسلامي عن طريق الإقتناع ولم يدع لإستعمال العنف، قال تعالى: «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد إستمسك بالعروة الوثقى لا إنفصام لها والله سميع عليم» (البقرة: ٢٥٦). وعندما يقبل الإنسان عليه أن لا يغيره مرة أخرى بناء على العرف والتقاليد، حيث يعتبر ذلك إرتداداً عن الدين وفاعله مرتد وعقوبته القتل، وعلى الرغم من أنه لا يوجد اشارة في القرآن الكريم تشير الى ذلك، وقد ترك الإسلام كل ما يتعلق بالإيمان للفرد وذاته وسوف يقرر الله تلك الأمور يوم الحساب، قال تعالى: «يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردونكم عن دينكم إن إستطاعوا ومن يرتد منكم عن

---

١٤) المرجع السابق، ص ٢٣٧.

دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» (البقرة: ٢١٧)، ولم يعاقب الرسول من أراد أن يرتد عن الإسلام بالقتل حيث أنه بموجب إتفاقه مع أهل مكة سنة ٦٣٠م ترك كل ما يتعلق بأمور الإيمان بالدين الى الإنسان الفرد وسمح لأولئك الذين تحولوا الى الإسلام بالإرتداد اذا أرادوا دون أي عقاب.[١٥] أما بعد موت الرسول سنة ٦٣٢ وعندما إرتدت بعض القبائل عن الإسلام فإن الخليفة أبا بكر الصديق قد إستعمل العنف مع المرتدين، وقد كان هذا، فيما يرى مجيد خضوري، فعلاً سياسياً لا ينطبق على الحالات الفردية.[١٦] وعلى ذلك فإن قضية من يرتد عن الإسلام فإن عقوبة القتل قد ظهرت في حرب الردة بإذن شرعي من الدولة وأصبحت جزءاً من القانون الشرعي فيما بعد. وقد أصدرت الدولة العثمانية في فترة لاحقة من حكمها قانوناً أوقفت بموجبه قرار الموت للمرتد عن الإسلام. وقد إعترفت الدول الإسلامية (بإستثناء السعودية) بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان والذي تنص المادة (١٨) منه على حق الفرد إعتناق الديانة التي يريدها.

ولا تتفق المادة (٢٠) من الإعلان والتي تنص على أن مصدر السلطة في الدولة نابع من إرادة الأفراد الحرة مع القانون الشرعي الإسلامي الذي ينص على أن مصدر السلطة في الدولة الإسلامية هو الله، وما الأفراد الا ممارسين لهذه السلطة. وتنص معظم دساتير الدول الإسلامية اليوم على أن مصدر السلطة هو الشعب، على إعتبار أن هذه السلطة يمارسها الشعب بعد أن خولها الله لهم. وبذلك يمكن تفسير القانون الديني الإسلامي ليتمشى مع اعلان حقوق الإنسان العالمي.

وأما عن حقوق الملكية الخاصة وحق العمل وحق التعليم وحق الإنسان في سكن ملائم وبيئة نظيفة فإن معظم الدول الإسلامية تمنح هذه الحقوق لمواطنيها، وأما تشكيل أحزاب سياسية أو إتحادات عمالية فإن معظم الدول الإسلامية تعارض قيام هذه الأمور لأسباب سياسية صرفة.

---

١٥) ابن هشام،السيرة نقلاً عن المرجع السابق، ص ٢٣٨.
١٦) المرجع السابق، ص ٢٣٨.

تعقيب

إن مناقشة أمر الدين وعلاقته بقضية حقوق الإنسان قد يضعنا في إشكالات عدة. لقد أشار هذا البحث في الفصل الاول الى أن الأديان ككل، ومنها الدين الإسلامي، قد لا تشكل حجر الزاوية الأساسي بالنسبة لحقوق الإنسان بالمعنى الذي نص عليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على الرغم من غموض بعض مواده وعلى الرغم من إتساع معانيها بحيث تضم معايير عديدة وتفسيرات متعددة. والسبب الرئيسي في الأمر هو حصر الدين في فئة التابعين له، فاذا أعطى القانون الديني حقوقاً فإن هذه الحقوق مقصورة على فئة واحدة من الناس ولا تشمل الإنسانية بأكملها. وقد يكون هناك نقاط التقاء بين الأفكار الدينية المتبعة وبين أولئك الذين لا يعتقدون بنفس الأفكار الا أن علينا في نهاية المطاف أن تجابه حقيقة التقسيم بين معتنقي الدين وغير المؤمنين به، كتقسيم الإسلام العالم الى دار حرب ودار سلام، المؤمنين والكافرين، المسلمين وأهل الذمة وهكذا.

اما النقطة الثانية التي تدخل الباحث في أشكال هو في غنى عنه عند محاولة إيجاد العلاقة سواء كانت علاقة سلب أم إيجاب - بين الفكر الديني كتشريع سماوي وبين الفكر الأرضي كتشريع وضعي. وإن كان الباحث لا يجد حرجاً في مناقشة كل هذه القضايا وبعضها، إلا أن المتزمتين من دعاة الدين يرفضون النظر في قضية الربط وبخاصة عند الحديث عن قضية حقوق الإنسان بمعناها الشامل. والواقع فإن قاعدة الإنطلاق الدينية تحتم على معتنقيها الإيمان الكامل بالمبادىء الدينية التي تنص على كذا وكذا وبذلك تسقط التجربة الإنسانية والقوانين الوضعية من حسابات المتدينين الملتزمين. وفي الإسلام وعلى الرغم من دعوة الدين الإسلامي الى التفكر في الشؤون الحياتية وعلى الرغم من فتح باب الإجتهاد وإستعمال القياس الا أن الإجتهاد الديني غالباً ما يخضع لأوامر السلطة السياسية الحاكمة. وقد ظهرت هذه الأعراض في نواح شتى وفي مناسبات مختلفة خلال تطور الدولة الإسلامية منذ عود الخلفاء الراشدين وحتى الوقت الحاضر.

الفصل السادس

حقوق الانسان في الدول العربية منذ الاستقلال

...ولا شك ان الأنظمة العربية، ككل الأنظمة، لن تكون سعيدة بظهور سلطة معنوية عربية جديدة نابعة من قوة الرأي العام العربي، معبرة عنه ومرتبطة به، تعمل للضغط على الدول في سبيل صيانة حقوق الانسان وحفظ كرامته. وسوف تتعرض اللجنة اذن، دون شك، إلى حرب عنيدة تغذيها أنظمة وأحزاب تأمل أن تحتفظ لنفسها بحرية الحركة الكاملة على الصعيد السياسي، دون رقيب أو حسيب. ولن يمكن القيام بكل هذا النشاط، إلا بتعبئة واسعة لكل المواطنين العرب المهتمين بأمر حقوق الانسان وخرقها في كل قطاعات المجتمع وفي كل الاقطار. كما ان عند الحركة وتطور سلطتها المعنوية لن يتا الا باستقلال كلي للحركة عن كل الأنظمة أو الالتزامات العقائدية السياسية.

برهان غليون، «السياسة والأخلاق» الفكر العربي السنة الثالثة، (سبتمبر، ١٩٨١)، ص ١٦٤.

- ١ -

تمهيد

يهدف هذا الفصل الى التعرف على قضية حقوق الانسان في الدول العربية بعد الاستقلال وحتى الوقت الراهن. ويحاول الفصل الإجابة على الأسئلة الرئيسية التالية: ما هي طبيعة الأنظمة السياسية في الدول العربية التي تنعكس بطريقة أو بأخرى على قضية الحقوق الإنسانية؟ وما هي مصادر هذه الحقوق؟ وما هو الدور الذي لعبته جامعة الدول العربية في اقرارها لقضية حقوق الانسان في العالم العربي؟ وهل هناك منظمات عربية غير حكومية تحاول اقرار هذه الحقوق أو بعبارة اخرى هل هناك فئات تحاول ايجاد الحقوق الانسانية في هذا الجزء من العالم؟ وللاجابة على هذه الاسئلة وما يتعلق بها من طلب هذا الموضوع.

- ٢ -

طبيعة الأنظمة السياسية
في الدول العربية

تميزت الأنظمة السياسية العربية منذ استقلالها بتيارين اعتقد البعض بالتعارض والتناقض التام بينهما، بينما يرى آخرون ان هذين التيارين مكمل احدهما للآخر، ويرى فريق ثالث انه لا بد من الأخذ بأحدهم لتحقيق ما تصبو له الحركات السياسية ذات المطالب التي تكاد تكون أهدافها متشابهة الى أبعد الحدود وخاصة في ايجاد الدولة الواحدة. هذان التياران هما التيار الديني كأساس لبناء الدولة والتيار القومي كأساس آخر لنفس البناء. والواقع فان المدافعين عن هذا التيار أو ذاك لهم فلسفتهم الخاصة بهم ومبرراتها في دعم الهدف المطلوب. وهذان التياران لم يوجدا مع وجود الأنظمة السياسية العربية بعد الاستقلال، ولكن جذورهما يمتدان إلى الماضي السحيق. فدعاة القومية يتحدثون عند الأصول القومية للدولة العربية الواحدة اعتماداً على الوضع الذي كان سائداً قبل ظهور الاسلام، ودعوة بعض القبائل العربية إلى التحالف مع بعضها ضد قبائل أخرى كنوع من الاتحادات القومية الهزيلة. وجاء الاسلام وحملة العرب على اكتافهم ونشروه شرقاً وغرباً حتى أضحت الوحدة العضوية بين الاسلام والعروبة لا انفصال بينها، ولهذا الرأي فلاسفة ومدافعين، وفريق ثالث يرى أنه لا بد من أن يرتفع الاسلام فوق القومية. وسوف لا نعرض إلى الأصول القديمة لهذه التيارات ولكننا سنكتفي بذكر اسماء ممثلي هذه التيارات وغيرها منذ القرن التاسع عشر ثم نلقي الضوء على هذين التيارين منذ الاستقلال وما قد ينتج عنها في نهاية القرن العشرين فيما يتعلق بقضية الحقوق الانسانية.

اذا اعتقد فرد بأن هناك فكر عربي فانه كأي فكر، ناتج من ظهور بعض القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فالفكر الذي ساد في العالم العربي في القرن التاسع عشر كان فكراً يتصف بقواعد معينة للحصول على الاستقلال السياسي كما كان الحال في القسم الغربي من العالم العربي في ليبيا وتونس والجزائر والمغرب الذي كان تحت السيطرة الأجنبية المباشرة، وحتى في مصر التي كانت تحت السيطرة الانجليزية غير المباشرة، وأما في بلاد الشام وشبه الجزيرة العربية فكان الفكر العربي بين مؤيد للاستقلال عن جسم الدولة العثمانية أو مطالباً بالمساواة لرعايا الدولة العثمانية. أما بعد الاستقلال فقد تغير الفكر العربي ليجابه قضايا مختلفة عن السابق. فقضايا التجزئة والتخلف والتبعية والتنمية الاقتصادية والاجتماعية أمور ملحة للعالم العربي بعد الاستقلال. فالتجزئة خطر يهدد العالم العربي على جميع المستويات والأصعدة

الاجتماعية والدينية والثقافية والاقتصادية والسياسية. وأما التبعية فتجعل من الاستقلال السياسي الذي وهب لبعضها أو انتزع من قبل البعض الآخر، استقلالاً وهمياً. وأما التخلف فهو قضية ظاهرة للعيان في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وقضية التنمية والتحديث لها ثمن قد يكون باهظاً تحاول الدول العربية، كل على حدة أو مجتمعة (بعضها على الاقل)، تجنب دفع هذا الثمن الباهظ وفي الوقت ذاته تحاول أن تلحق بركب الحضارة في القرن العشرين. وعلى الرغم من المحاولات التي يبتدعها (الفكر العربي) لتجاوز هذه الأزمات إلا أن المشاكل قائمة، وقد يكون غياب الهوية الناتجة عن عدم فهم التاريخ والتعلم من أحداثه وخاصة في مجال الحكم سبب أساسي في ذلك. فاذا قلت أن فكر العالم العربي السياسي المعاصر قد مر في أربع مراحل هدفت جميعاً إلى القضاء على هذه الأزمات، أو بعضها، إلا أنها اختلفت في الوسيلة مما أدى إلى زيادة فقدان هويتها وبالتالي أدت إلى عدم تحقيق اهدافها، المرحلة الاولى هي تلك التي سبقت الحرب العالمية الاولى وشاهدت احتضار الدولة العثمانية، والثانية هي تلك التي شاهدت الاستعمار والانتداب ومرحلة الاستقلال بعد الحرب العالمية الثانية والفترة الثالثة استمرت حتى سنة ١٩٦٧، والفترة الأخيرة هي التي ما زالت مستمرة للآن.

وتميز الفكر العربي في المرحلة الاولى بكل ما يصيب اي فكر عندما تحتضر الامبراطورية أو الدولة، وانعكس تفكك الفكر على تفكك الدولة بظهور تكوين الدولة السعودية الوهابية الاولى، ومن خلال تحديث محمد علي لمصر، ومن خلال الحركة القومية السورية التي تكونت داخل الجمعيات السرية، وأثر التدخل الأجنبي من خلال التدخل الاستعماري الفرنسي والاسباني والايطالي لبلاد المغرب. ودخل العالم العربي نزعة جديدة تميل اما إلى الاقليمية أو اتباع الايديولوجيات الدينية التقليدية أو الليبرالية أو العلمانية، وكان هدف القوميون بناء دولة عصرية على غرار النموذج الاوروبي، ودعا لذلك كل من رفاعة الطهطاوي ١٨٧٣م وضي الدين التونسي ١٨٨٩ وعبدالرحمن الكواكبي ١٩٠٣. أما الإصلاح الديني بزعامة جمال الدين الافغاني ١٨٩٧م ومحمد عبده ١٩٠٥ فكان يهدف إلى الرجوع إلى الإسلام بعد تنقيته من العادات والتقاليد حتى يمكنه الالتقاء بالأفكار الغربية العصرية التي لا تتنافى مع الإسلام، وبذلك يكون الإسلام محصنا ضد النزعات العلمانية والعقلانية والمادية وغيرها.

وتميزت المرحلة الثانية، ما بين الحربين، بالسيطرة، الفرنسية على شمال افريقيا والسيطرة الفرنسية والبريطانية على الجزء الشرقي من العالم العربي. وتميزت هذه الفترة بتأسيس الدولة السعودية بطابعها السلفي الإسلامي، وتأسيس تركيا كدولة علمانية بقيادة اتاتورك. وعليه

شاهدت المنطقة نزعات اقليمية منها المصرية كما دعا لها احمد لطفي السيد ١٩٦٣ ومصطفى كامل ١٩٠٨ وسلامة موسى ١٩٥٨ وطه حسين ١٩٧٣، ومنها الاقليمية السورية التي مثلها انطون سعادة ١٩٤٩، ومنها الاقليمية اللبنانية ومن منظريها ميشال شيحا ١٩٥٤ وشارل قرم. وكان مقابل هؤلاء دعاة القومية كرشيد رضا وشكيب ارسلان وساطع الحصري وقسطنطين زريق. وتقابل السلفيون مع أصحاب الحداثة وظهر طرف ثالث يدعو إلى اصلاح مع ميله الى السلفية كاحمد امين والعقاد والحكيم. وطرف رابع ناصر الاشتراكية كسلامة موسى وعمر فاخوري وميشيل عفلق. والواقع فقد امتد تأثير هؤلاء في الفترة الثالثة من تطور الفكر العربي الحديث حتى سنة ١٩٦٧ والتي شاهدت مداً قومياً واشتراكياً على حساب تقليص المد الديني السلفي. وانتهت الفترة بحصار القومية والاشتراكية التي نتجت عن حرب سنة ١٩٦٧. وظهرت قوة اسرائيل تتحدى القوى القومية وغير القومية، وظهر فكر جديد يمكن أن يسمى «فكر النفط» كعامل آخر من عوامل تحدى الأفكار القومية والسلفية. واخذت اراء جديدة تطمح من جديد للتوفيق بين القومية والدين كشارل مالك وعلي الوردي وعبدالله القصيمي وفايز الصايغ وعبدالعزيز الدوري ومحجوب بن ميلاد ومالك بن نبي وعلال الفاسي. ناهيك عن القول أن نظرة التوفيق هذه قد بدأت في الخمسينات على يد سيد قطب والشيخ يكن ومصطفى السباعي الا أن أوائل الستينات قد قيدت افكارهم بحيث جعلهم يركزون على الحركة الدينية دون سواها.

ويهمني هنا أن أتوقف للتركيز على الخطين الرئيسيين في الفترة الأخيرة من انتقال «الفكر العربي» وهما تيارا الدين والقومية والذي نتج عن كل منهما حركات راديكالية عنيفة تواجه كل منهما الأخرى، وبالاخص في الفترة التي تلت هزيمة ١٩٦٧. فحركة الاخوان المسلمون التي تأسست سنة ١٩٢٨ وهدفت الى بناء مجتمع إسلامي قائم على الخلافة الاسلامية ومبادىء الإسلام في الحكم واجهتها الأحزاب القومية كالبعثية والناصرية والقومية التي ظهرت في بدايات الاربعينات والخمسينات من هذا القرن. وقد توالد عن حركة الاخوان المسلمين بعض الحركات الراديكالية في بعض الاقطار العربية في النصف الثاني من القرن العشرين، وانقسم البعثيون والناصريون والقوميون إلى فئات راديكالية أخرى متصارعة مع بعضها بعضاً.

تؤكد الحركات الاسلامية على الوحدة الدينية لاقامة الدولة الاسلامية الموحدة، بينما يؤكد دعاة القومية على الوحدة العربية لاقامة الدولة العربية الموحدة. والتياران (الديني والقومي) يهدفان إلى الوحدة وان اختلفت ايديولوجياتهم. فبينما تنبع الايديولوجية الدينية من الأوضاع السائدة في العالم الاسلامي، تنبع الايديولوجيات القومية من الأوضاع السائدة في

العالم العربي ايضاً. ففي كتابيه ماذا يعني انتمائي للاسلام والمسألة اللبنانية يتحدث فتحي يكن عن محنة الإسلام وكيفية الخروج من هذه المحنة عن طريق انشاء الدولة الاسلامية[1]. والمحنة كما يراها دعاة التيار الديني الاسلامي في «غياب الاسلام عن الحياة العملية». ففي المجال التعلمي، يؤكد دعاة هذا التيار، على أن الثقافة الدينية في المدارس والمعاهد والجامعات اخذت تقل كما وزمناً، ليحل مكانها علوم جديدة مناقضة للحياة الدينية.

يرى التيار الديني أن العالم العربي بعد الاستقلال يعيش في «جاهلية» والجاهلية تعني عندهم حكم الانسان للانسان وطاعة الانسان للانسان بدلاً من طاعة الانسان لله. ويعني بذلك أن الانسان العربي لا يوجه طاعته لله بقدر طاعته للنظام السياسي القائم وعلى رأسه الحاكم، الامر الذي يجعل من هذا العصر العربي عصراً جاهلياً على النمط الذي ساد قبل ظهور الاسلام.[2]

كان التيار الإسلامي في الاربعينات والخمسينات على وفاق مع التيار القومي. فقد كتب سيد قطب سنة ١٩٥٣ يقول: «لا مانع من التجمع حول القومية العربية طالما أننا نعقل بأن القومية هي احدى المداخل للوحدة الاسلامية» ولكنه غير رأيه سنة ١٩٦٣. ففي كتابه معالم على الطريق يرى سيد قطب أن القومية ضد الدين[3].

ان الطلاق بين دعاة القومية ودعاة الدين اوجد نوعاً من الفئات التي اطلق عليها محمد الغزالي (أحد اعضاء التيار الإسلامي والذي انفصل عنه سنة ١٩٥٣) اسم القوميون العلمانيون والذين هم على حد قوله: «ليسوا عرباً وليسوا غير ذلك، ليسوا امريكيين كما أنهم ليسوا روسا، وهم أسوأ الأنواع التي تعيش بين ظهرانينا... يتكلمون لغتنا... وينقنقون كالضفادع بأصوات عالية ولا بد من تمزيق اقنعة وجوههم.. فهم يناصرون القومية ويقفون ضد الاسلام الذي هو رسالة العرب الحقيقية»[4].

والواقع فإن الغزالي قد سلك مسلك التيار الاسلامي قبل الطلاق الذي حصل بينهم وبين

---

١. فتحي يكن، **ماذا يعني انتمائي للاسلام** (بيروت، ١٩٧٧) و**المسألة اللبنانية** (بيروت، ١٩٧٩). وفي هذا العدد انظر في محمد مهدي شمس الدين، **بين الجاهلية والاسلام** (بيروت، ١٩٧٥) وكذلك كتابه **العلمانية** (بيروت، ١٩٨٠)، وانظر في هذا الصدد ابو الاعلى المودودي، **الاسلام والمدنية الحديثة** (بيروت، ١٩٧٨)، وكتاب آية الله الخميني، **الدولة الاسلامية** (بيروت، ١٩٧٩).

٢. للتعرف على نظرية الجاهلية انظر في كتب المودودي التالية **الجهاد في الاسلام والاسلام والجاهلية وقواعد الحكومة الاسلامية** وقد ترجمت هذه الكتب من الاردية والانجليزية الى اللغة العربية في الخمسينات. (انظر ايضاً في ابو الحسن الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟** (بيروت، ١٩٥٠)، وكذلك سيد قطب، **في ظلال القرآن** (بيروت: الشروق، ١٩٥٧).

٣. سيد قطب، **معالم على الطريق** (القاهرة، ١٩٦٣).

القومية. ورأى الغزالي في الخمسينات التي تقف مع القومية العربية مرة ومع التيار الديني مرة أخرى لا يختلف عن اراء الخربطلي واحمد بهاء الدين، وانيس منصور ومحمد مندور وكمال الملاح في الستينات والتي مالت كتاباتهم الى استحسان النظام السياسي القائم في مصر آنذاك، وان كانوا قد تحدثوا عن الإسلام قليلاً. وعند قيام الوحدة المصرية السورية أصبح التيار الإسلامي خاضعاً للتيار القومي أو بالأحرى فقد تقدم التيار القومي على التيار الديني. ويلاحظ القارىء كتاب الغزالي، **حقيقة القومية العربية**، الذي نشر في القاهرة سنة ١٩٦١ بأن الغزالي يرفع من شأن القومية العربية على حساب الدين الإسلامي. فهو يرى أن الاسلام ليس رسالة خارجة عن نطاق الكون ولكنه رسالة ارضية مسخرة للقومية العربية. وقد وقف ضد حزب البعث وحاربه في السنوات التي تلت الانفصال بين سوريا ومصر حتى انه اضاف عبارة « واسطورة البعث » الى الطبعة الثانية لكتابه **حقيقة القومية العربية** الذي نشر سنة ١٩٦٩ (٥)

الشعور بالانحطاط في المجتمعات العربية الاسلامية قضية حساسة جداً، وللقضاء على هذا الشعور، يرى أصحاب التيار الديني، فانه لا بد من العودة الى العصر الذهبي الإسلامي، عصر الخلفاء الراشدين. وهم يؤكدون أن شعور الانحطاط هذا قد بدأ بخلافة معاوية وما زال مستمراً حتى الوقت الحاضر. وأما السبب الرئيسي لهذا الانحطاط فهو جهل المسلمين بدينهم، ولا يوجد مكان يدين بتعاليم الإسلام كما أراده الله، سواء كان ذلك في السياسة أم الاقتصاد أم الحياة الاجتماعية(٦). وأنما المخرج من هذا الانحطاط فهو، على حد قول دعاة التيار الديني، يكمن في العودة الى الشرع الاسلامي وتطبيقه تماماً كما كان عليه في عهد دولة الرسول وخلفاؤه.

أما التيار القومي فهو التيار الماسك بزمام السلطة، وفي الوقت ذاته حائر بين القومية والدين، ويحاول جاداً أن يوفق بينهما. والواقع فان فلسفة الحكم في المنطقة العربية، منذ ظهور الإسلام وحتى الوقت الحاضر، وهي في محاولة توفيقية بين الدين والعادات والتقاليد مرة، وبين الدين والفلسفة مرة ثانية، وبين الدين والقومية مرة ثالثة، وبين الدين والاشتراكية مرة رابعة، وهكذا، ويلاحظ أن معضلة السياسة والحكم في العالم العربي « هي مشكلة التوفيق بين الدين والدولة. قد لا يبالغ الكاتب ان قال أن قضية العالم العربي في القرن العشرين هي قضية

---

٤. محمد الغزالي، مع الله (القاهرة، ١٩٥٩)، ص ٢٥٤.

٥. محمد الغزالي، حقيقة القومية العربية (القاهرة، ١٩٦١)، وعنوان الطبعة الثانية التي نشرت ١٩٦٩ حقيقة القومية العربية واسطورة البعث.

٦. عبدالقادر عوده، الاسلام والسياسة (القاهرة، ١٩٥١)، ص ٦٥.

هويته، فالعالم العربي في القرن العشرين عالم فاقد الهوية، وما المحاولات القومية أو الدينية أو محاولات التوفيق بينهما الا محاولات لاشباع الفراغ الذي يعاني منه الساسة والسياسيون، والوطن والمواطنون. ان قضية اكتشاف الهوية في المجتمعات العربية لا تأتي إلا عن طريق فهم جديد للتراث الاجتماعي الحضري الذي ما زال غامضاً. وسوف تختفي شدة النزعة الدينية التي ساهمت في نجاح الثورة الايرانية ١٩٧٩ في تأجيجها، بعد التأكد من الانتصار الديني لن يف بالغرض المطلوب تماماً كما أن الحركات القومية والليبرالية وغيرها لم تؤد إلى تحقيق الأهداف وأهمها اكتشاف الفرد العربي والمجتمع العربي والدولة العربية[٧].

لا بد للباحث من أن يعترف هنا أن اهمية القومية والتيار القومي تكمن في أنهم جعلونا نفهم تاريخ الشرق العربي ومحنة المسلمين والعرب والقومية العربية من خلال تحليلهم للمواقف التاريخية الاسلامية العربية. فصادق جلال العظم وزكي نجيب محمود أكدوا لقارئيهم أن العودة إلى العهود القديمة بعقلية حديثة شيء يكاد يكون مستحيلاً فقد اخبرنا زكي نجيب محمود أن فترة ما بين الحربين كانت فترة تأمل للفكر العربي نتج عنه اعمال خلاقة. أما اليوم فان المرء لا يساوي شيء البتة. ففي تلك الفترة استطاع طه حسين أن يشكك في التاريخ العربي واستطاع علي عبدالرزاق المطالبة بفصل الدين عن الدولة[٨]. والواقع فان الامور اخذت طابعاً مغايراً منذ النصف الثاني من القرن العشرين، وعلى وجه التحديد منذ حرب سنة ١٩٦٧. حيث أن القومين واليساريين وما شابههم من العرب يعتقدون انه اذا أراد التيار القومي أن ينهض ويشعد عوده عليه التصالح مع الدين. ويلاحظ تراجع عدد من القومين وأصحاب اليسار العرب عن أهدافهم في علمنة الدولة. ففي كتابه **مجتمع جديد أو الهاوية** يطالب زكي نجيب محمود بضرورة «نبش» التراث العربي واخذ ما هو صالح منه[٩]. ويعقد صاحب كتاب **الاسلام الراديكالي** مقارنة بين تراجع القوميون عن سياساتهم الدينية وبين محاولة التيار الديني بناء نظرية لفهم الواقع حيث قال:

> .. ويرى منح الصلح أن حركة التحرر العربية لا مكان لها إلا من خلال الإسلام... ويرى غالي شكري أن القومية لا تزيد عن كونها العوبة

---

٧. احمد ظاهر، التنشئة الاجتماعية والسياسية في العالم العربي (الزرقاء: المنار، ١٩٨٥).

٨. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي (بيروت: الشروق، ١٩٧٨)، ص ١٠٩. وانظر لمزيد من التفاصيل صادق العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة (بيروت: الطليعة، ١٩٦٨)، وكذلك كتابه نقد التفكير الديني (بيروت: الطليعة، ١٩٦٩). وعن شك طه حسين في التاريخ العربي انظر طه حسين في الادب الجاهلي (القاهرة، ١٩٥٨). وعن منادة علي عبدالرزاق في فصل الدين عن الدولة انظر في كتابه الاجماع في الشريعة الاسلامية (القاهرة، ١٩٤٧).

٩. زكي نجيب محمود، مجتمع جديد أو الهاوية (بيروت/ الشروق، ١٩٧٩).

استعمارية على الرغم من اقتناع اليسار بأن لتطبيق الاسلام كما تراه الجماعات الإسلامية اخطار منها: تقسيم البلاد إلى مسلم وغير مسلم، ووقوف السلطة الإسلامية أمام التحديث وغياب الحرية والديموقراطية. وعلى ذلك فقد فشل اليساريون العرب في وضع فلسفة وقواعد لمجتمع جديد.

أما المحافظون (الجماعات الاسلامية) فقد طوروا فلسفة قائمة على ثلاثية: الجاهلية مقابل التحديث والتمرد على الصعيدين الداخلي والخارجي، والطليعة مقابل المجتمع المضاد[١٠].

والواقع فإن صراع التيارين القومي والديني سيستمران معاً في العالم العربي إلى أن يتنازل أحد الطرفين للآخر. فان تنازل دعاة التيار الديني فان هذا يعني فصل الدين عن الدولة وقد يكون ذلك طريقاً لتحقيق الأهداف، وان تنازل دعاة التيار القومي، وتسلم المتدينون زمام السلطة، فإن هذا يعني عودة المجتمعات العربية إلى الحياة في الماضي وقد يكون الحل في تعاون التيارين معاً بحيث يكون كل تيار متمم للآخر في تحقيق الأهداف وان كانوا مختلفين في الاستراتيجيات الأمر الذي يحتاج إلى مناخ ديمقراطي قائم على الحوار والمناقشة الهادئة وهي أمور لم تدخل في حياة العربي المسلم بعد ولم يعتد عليها. فعندما يتعلم العربي المسلم طرق الحوار العلمي يستطيع أن يحقق اهدافه، وان حل الصراع الدموي مكان الحوار العلمي فالمجتمعات العربية لن تحقق ما تريد، واذا لم يستطع العرب القيام بذلك فقد يكونون غير مؤهلين لحكم أنفسهم وعليهم أن يوظفوا أو يتعاقدوا مع غيرهم من الأجانب للقيام بهذا العمل كما كان عليه الحال في فترة الاستعمار. ولكن ماذا يفعل العرب اذا رفضت القوى الاجنبية ذلك؟

– ٢ –

الدول العربية وحقوق الانسان

في هذا الجو السياسي المتسارع الذي ينعكس على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية يبدو أن قضية حقوق الانسان بشكل عام وقضية حقوق المواطن العربي بشكل خاص تتوارى عن الانظار لتأخذ دوراً ثانوياً إلى جانب قضايا الصراع على الصعيدين الداخلي والخارجي اضافة الى قضايا التنمية والتحديث والتقدم العلمي والتقني. ولم تظهر أي اشارة في الفكر العربي الحديث (إن صح القول بأن هنا فكر عربي حديث) إلى قضية حقوق الانسان والمواطن العربي قبل ظهور جامعة الدول العربية إلى الوجود سنة ١٩٤٥.

---

١٠ Emmanuel Sivan, **Radical Islam**, (New Haven: Yale University press, 1985), Ch. 6.

وعلينا أن نتذكر أن العالم العربي ودوله جزء من دول العالم الثالث التي تغض الطرف عن قضية حقوق الانسان ولا توليها الاهتمام اللازم. وتنبع المشكلة أو تزداد تعقيداً عند ملاحظة أن دول العالم الثالث بشكل عام تعاني من قضايا الفقر والجهل والفاقة والمرض والجوع، وهي قضايا أساسية عند البحث في حقوق الانسان. فكيف يمكن بحث قضية الارادة الإنسانية الحرة أو النظر في المشاركة السياسية وهو دائم البحث عن رغيف الخبز؟ ففي الواقع فان بحث قضية حقوق الإنسان تصبح لا معنى لها في ظل وجود القضايا المزمنة المشار اليها اعلاه. ففي مثل هذه الاوضاع تصبح قضايا التطور الاقتصادي وتحسين الأوضاع الصحية والسكنية من أولويات الدولة الأمر الذي يتطلب حزماً لتنفيذ براجها التنموية. وقد يؤدي ذلك الى اغفال النظر عن قضية الحقوق الانسانية. أضف إلى ذلك أن عمليات التنمية والتحديث وما يصاحبها من تغير قد يحدث ضغطاً على النظام السياسي وبالتالي يجد النظام نفسه مضطراً لاستعمال القوة في سبيل الحفاظ على أمنه واستقراره.

ولا تعاني دول العالم الثالث من تطوير الحقوق الاجتماعية والاقتصادية فحسب بل تعاني من تطوير الحقوق المدنية والسياسية ايضاً. فحق الانسان في محاكمة عادلة مثلاً ناتج عن عدم وجود قضاة مؤهلين للقيام بهذا العمل. أضف الى ذلك فان غياب القوى الادارية المدربة وما تعانيه دول العالم الثالث من بيروقراطية عقيمة لا يساهم في تطوير منظمات حكومية أو غير حكومية للنظر في قواعد حقوق الانسان وطرق تنفيذها.

وعلى ذلك فان أدوات النظر في قضايا حقوق الانسان كالاعلان العالمي أو ميثاق الامم المتحدة أو أي معاهدات أو مؤتمرات خاصة بحقوق الإنسان قد وضعت في التطبيق العملي في دول العالم الثالث[11]. وقد أكدت الجمعية العامة للامم المتحدة في سنوات عديدة منذ النصف الثاني من القرن العشرين أن مخالفات حقوق الانسان وعدم الالتزام بالاعلان العالمي سائد في معظم دول العالم بوجه عام ودول العالم الثالث على وجه الخصوص.

وبالنسبة للدول العربية فقد انبثق عن جامعة الدول العربية التي تأسست سنة ١٩٤٥ بعض القرارات الخاصة بحقوق الانسان، وقد اجتمعت اول لجنة لمناقشة وضع خطوط عريضة لمسودة ميثاق حقوق الانسان سنة ١٩٦٩ والذي انتهى العمل في وضعه سنة ١٩٧١.

وكانت جامعة الدول العربية قد أسست في ٢٢ مارس سنة ١٩٤٥ لجمع الاعضاء السبعة

---

١١. عن مخالفات حقوق الانسان في دول العالم الثالث انظر في التقرير المصادر عن مجلس الشيوخ الامريكي.
Department of State, **Country Reports on Human Rights practices for 1985.** (Washington D.C., U.S. Government printing office, 1986).

التي شكلتها وهي الاردن، اليمن، السعودية، سوريا، العراق، لبنان ومصر من أجل التعاون في تنسيق نشاطات الاعضاء السياسية والاقتصادية والحفاظ على استقلالهم وضمان الأمن والاستقرار لدولهم[١٢].

وتتشكل الجامعة من مجلس اعلى يجتمع مرتين في العام وله سكرتيرية دائمة في مقر الجامعة (القاهرة حتى سنة ١٩٧٩ وتونس منذ ذلك التاريخ)، تدار من قبل سكرتير عام يعين من قبل المجلس الأعلى. وتشمل الجامعة ايضاً على لجان دائمة كاللجان الاقتصادية والعلاقات العامة والثقافية والقانونية والصحة. وتتشكل لجان جديدة وتحل لجان مكان اخرى حسب المتطلبات في مختلف الازمات وهكذا. وتتشكل هذه اللجان من أعضاء الدول العربية المشتركة في الجامعة الذين يجتمعون إما في مقر الجامعة أو في أي عاصمة عربية أخرى. وغالباً ما تتسم قراراتهم بالسرية التامة والتي يقرها مجلس الجامعة.

وقد دعت الجمعية العامة للامم المتحدة السكرتير العام لجامعة الدول العربية في نوفمبر سنة ١٩٥٠ للاشتراك في الجمعية العمومية بصفة مراقب. ومنذ ذلك الوقت فان السكرتير العام لجامعة الدول العربية يشترك تباعاً في مناقشات الجمعية العمومية. وفي سنة ١٩٥٦ اصبح لجامعة الدول العربية ممثل دائم في الامم المتحدة، من خلاله، تشارك الجامعة في دعم القرارات الخاصة بحقوق الانسان. وقد شكلت الجامعة لجنة خاصة لدراسة حقوق الانسان سنة ١٩٦٨ وتبنت الجامعة في نفس العام قراراً بايجاد لجنة اخرى مرتبطة بالأولى، للغرض ذاته وكانت هيئة الامم قد طلبت من الجامعة العربية تأسيس لجان اقليمية لمناقشة حقوق الانسان سنة ١٩٦٧ إلا أن الجامعة اشترطت في هذه اللجان أن تكون من أعضاء جامعة الدول العربية ذاتها، وترى الجامعة ايضاً نوعية التعاون الذي يتم مع الأمم المتحدة في هذا المجال. وفي سنة ١٩٦٨ شكلت الجامعة لجنة تعرف بلجنة حقوق الانسان انبثق عنها مؤتمر عقد في بيروت في ديسمبر سنة ١٩٦٨. وقد نصت قرارات المؤتمر على حماية حقوق الانسان في الاراضي التي احتلتها اسرائيل سنة ١٩٦٧ ولم تشر القرارات من قريب أو بعيد عن حماية حقوق الانسان في الدول العربية. وكان مؤتمر بيروت هو المؤتمر الأول والأخير، حتى الآن الذي ناقش قضية حقوق الانسان إلا أن لجنة لمتابعة قضية حقوق الانسان واعداد ميثاق أو عهد حول القضية قد انبثق عن المؤتمر. وبعد عدة لقاءات لهذه اللجنة سنة ١٩٧٠ وسنة ١٩٧١ كتبت مسودة

---

١٢. بلغ عدد اعضاء جامعة الدول العربية في أوائل الثمانينات ٢٢ عضوا هي: المملكة المغربية، الجزائر، تونس، ليبيا، مصر، السودان، الصومال، جيبوتي، الاردن، سوريا، العراق، السعودية، الكويت، البحرين، دولة الامارات العربية المتحدة، عمان، قطر، اليمن الشمالي، اليمن الجنوبي، لبنان، وموريتانيا وفلسطين.

العهد وقدمت إلى الدول العربية الأعضاء في جامعة الدول العربية وقد علق بعض الاعضاء على مسودة العهد بينما لم يكترث بقية الأعضاء حتى على النظر في المسودة، ومنذ ذلك الحين وحتى الوقت الراهن فلم يطرأ اي تغيير أو تقدم على ذلك. وقد نصت مسودة العهد على بنود ومواد أشبه ما تكون ببنود ومواد الاعلان العالمي لحقوق الانسان باستثناء بعض المواد التي تفرضها الأوضاع العربية. وقد نصت مـــواد العهد العربي على الرغبة في الوحدة العربية وحق العرب في ذلك، وتحقيق العدالة بالنسبة للعرب في الاراضي المحتلة وحق العرب في الحفاظ على تراثهم وتقاليدهم وتاريخهم. ويبدو من نص العهد توجه الانظار إلى الحقوق الانسانية العالمية وكأن حقوق الانسان في العالم العربي كاملة وليست بحاجة الى نقاش.

وكأن بالدول العربية ترى أن قضايا حقوق الانسان والمواطن العربي ليست على جانب كبير من الأهمية إلى جانب قضايا التنمية والتحديث والحفاظ على أمن واستقرار أنظمتها السياسية. ولم تحاول الاستمرار في مناقشة قضايا الإنسان والمواطن العربي ولكن بعض الدول العربية سمح لجهود فردية أن تعقد بعض المؤتمرات التي تخص أمر قضايا الإنسان وحقوقه. ففي سنة ١٩٧٩ سمحت الحكومة العراقية لمثقفين عرب عقد مؤتمر عن حقوق الإنسان وحرياته الأساسية. وكان اتحاد المحامين العرب قد دعا إلى هذا المؤتمر الذي ناقش انشاء جمعية للدفاع عن حقوق الانسان العربي، ومحاولة اقناع حكومات الدول العربية التوقيع على معاهدة صيانة الحقوق العربية التي انبثقت عن جامعة الدول سنة ١٩٧١، والسماح للمواطنين العرب سواء كانوا على شكل أفراد أم جماعات السماح لتذمرهم وتقديم طلباتهم إلى اللجان الخاصة، والسماح للجان تقصي الحقائق الخاصة بحقوق الانسان في زيارة الدول العربية للتحقق من ذلك وايجاد الوسائل الضرورية للدفاع عن حقوق الافراد والجماعات، وإصدار تقرير سنوي شامل عن المخالفات الإنسانية في الدول العربية لاطلاع الرأي العام العربي والحكومات العربية والمنظمات الدولية على نتائج التقرير.

وقد تبع مؤتمر بغداد مؤتمر آخر من المثقفين العرب، معظمهم من رجال القانون في العالم العربي مؤتمر سيركاوزا بايطاليا حيث اجتمع ٦٦ عضواً لوضع قواعد لحقوق الإنسان العربي. وبعد اسبوع من المناقشات الحادة كتب الميثاق وزودت حكومات الدول العربية للنظر فيه إلا أن استجابة الدول العربية كانت أقل من بطيء[١٣]

وباختصار فإن الدول العربية الآن منهمكة في قضاياها الداخلية وصراعاتها بعضها مع بعضها الآخر أكثر بكثير من اهتمامها بوضع قواعد عامة لحقوق الانسان. فان معظم الدول

١٣ . صورة عن هده القواعد في ملحق الكتاب.

العربية للآن لم تصادق على مواد وبنود الاعلان العالمي لحقوق الانسان، ولم تصادق أي منها على بروتوكول الحقوق السياسية والمدنية، وأما لجنة حقوق الانسان المنبثقة عن جامعة الدول العربية فقد ركزت للآن على حقوق المواطن العربي في ظل الاحتلال الاسرائيلي ولم تتطرق البتة إلى حقوق الانسان والمواطن العربي في أي دولة عربية اخرى.

- ٤ -

أسباب اخرى لغياب وثيقة لحقوق الانسان في العالم العربي

قد يكون السبب في غياب حقوق انسان عربي والذي يعتقد به كثير من منظري السياسة العرب، هو اهتمام الدول العربية وحكوماتها بالصراع من أجل الاستقلال الوطني أولاً والتنمية والتحديث ثانياً أهم بكثير من النظر في قضايا، تعتبر ثانوية، مثل قضية حق الانسان في لحياة والحرية وما إلى ذلك من حقوق[١٤]. والواقع فإن الباحث لا يرى مبرراً كذلك الذي تراه دول العالمين الثاني والثالث ومنها الدول العربية في منع حقوق الانسان بحجة الحفاظ على الأمن والاستقرار أو دفع عجلة التنمية والتحديث بل على العكس من ذلك تماماً حيث انها (دول العالمين الثاني والثالث) لن تحصل على أي منها. فكيف يمكن للأمن والاستقرار أن يكون، وكيف تتم التنمية والتحديث في غياب الإنسان؟ واذا آمنا بأن جوهر وجود الانسان هو حريته واذا آمنا بأن الإنسان هو جزء أساسي في الأمن والاستقرار كما أنه جزء أساسي في التنمية والتحديث، فكيف يمكن الحصول على كل هذا في غياب الحرية الإنسانية والحق الانساني؟ هذا السؤال قد لا يحتاج الى فلسفة مستفيضة لنشرحه ونفسره ولكنه من قبيل المسلمات التي لا تحتاج إلى اقامة الدليل عليها. واذا كان لا بد من تبرير لدول العالم العربي لاقامة الحجة على أنها لا تحتاج إلى مناقشة قضية حقوق الانسان بشكل عام وقضية حقوق الانسان العربي بشكل خاص، فهناك تبريرات اخرى قد تكون أكثر اقناعاً. فالنظام الاجتماعي العربي القائم على السلطوية أحد التفسيرات الأساسية في غياب البحث عن الحقوق الانسانية. فالنظام الاجتماعي الذي يؤكد الطبقية الممثلة في الأصل والفصل، أو بالأحرى ما

---

١٤. انظر في ذلك مقال لبطرس غالي حيث يرى أن الدول العربية منهمكة في قضايا استقلالها الوطني وحريتها وتقدمها الاقتصادي وخلاصها من التبعية الغربية مما أدى بها لعدم الاكتراث في قضية حقوق الانسان:

See Boutros Ghall, "The league of Arab States," In Karel Vasak, (G.Editor), **The International** press, Dimensions of Human Rights (Westport: Greenwood press, 1982), Vol. II, pp 575-582. **also A.H. Robertson, Human Rights in the World** (Manshester: Manshester University 1982), ppm 161-165

يسمى بالحسب والنسب، أو الصيغة القبلية التي تفصل الناس إلى « رفيع » و « وضيع »، هو النموذج التي تسير عليه السياسة العربية. ان وجود منظمات لحقوق الانسان تقف بالمرصاد لرصد مخالفات حقوق الانسان العربي يهدد النظام الاجتماعي برمته، الأمر الذي يهدد النظام السياسي أيضاً. والنظام العربي، اجتماعياً كان أم سياسياً، ثورياً كان أم محافظاً (في الواقع فان تقسيم الثوري والمحافظ لا ينطبق على دول العالم العربي اذ أن دولةُ جمعاء دول لا هي ثورية ولا هي محافظة، بل دول أفضل ما يمكن أن يقال عنها « ذات أنظمة تائهة » لا يلتزم بقانون وانما يلتزم بافراد. وعلى الرغم من وجود قوانين في العالم العربي إلا أنها قوانين صورية تغير بتغير الحاكم أو تغير حسبما يريد رجل السلطة. وفي الغالب فرجل السلطة دائماً فوق القانون، وفي مجتمعات قبلية تنحو هذا المنحى يصعب أن يوجد بها لجان لحقوق الانسان. وحتى ان وجدت مثل هذه اللجان فسوف تتمثل بنفس النمط الاجتماعي السائد: نمط القوى والضعيف أو بالأحرى نمط السيد والعبد.

ويضيف برهان غليون عاملاً آخر يتصل بطريقة مباشرة بمفوض أهداف حركة حقوق الانسان في العالم العربي اذ يقول:

> **وعانت حركة حقوق الانسان (في العالم العربي) من غموض الاهداف التي حددتها لنشاطها، أو التي وضعها لها اولئك الذين تبنوها كاطار لنشاطهم الجماعي والقومي، فبدت أحياناً وكأنها غاية العمل السياسي وقمته، واحياناً أخرى بديلاً له، واحياناً ثالثة رديفا له، واحيانا رابعة عملاً حقوقياً صرفاً، لا يخرج عن الاطار الذي وضعته الحكومات بقصد بناء معارضات شكلية، لا تؤثر بكثير أو بقليل على مرتكزات السلطة الفعلية...[١٥]**

والواقع فان دعاة حقوق الانسان في العالم العربي هم أيضاً نتيجة النظام الاجتماعي القائم يتذبذبون بين العمل لصالح هذا الحزب أو ذاك أو هذه الدولة أو تلك ويظهرون بمظهر قومي تارة وبمظهر اسلامي تارة اخرى، وما يعرضوه من أفكار اما تكون أفكاراً مستقاة من الخارج كاراء الثورة الفرنسية أو البريطانية ويتناسون مآسي العالم العربي وما فيه من تناقضات لا تتفق مع الآراء المطروحة. فالاحزاب السياسية العربية تقدم حلولاً نظرية تحل كافة مشاكل العالم العربي على الورق فقط ولكنها لا تفيد بشيء عند التطبيق العملي لأن اراءها لا تتفق والواقع وبخاصة عندما يتعلق الامر بقضايا حقوق الانسان فالحرية الديموقراطية والاشتراكية والوحدة وكافة الشعارات التي تطرحها الأحزاب العربية والدول العربية والتي غالباً ما تكون

---

١٥. برهان غليون « السياسة والاخلاق »، الفكر العربي السنة الثالثة (سبتمبر، ١٩٨١)، ص ١٥٠.

متناقضة معا تبقى مجرد شعارات ولا تدخل حيز التطبيق العملي وذلك لبعدها عن الواقع العملي التي تعيش فيه المجتمعات العربية، فكيف يمكن تطبيق الديموقراطية في مجتمعات تبلغ نسبة الأمية في بعضها أكثر من النصف؟ وكيف يمكن الحديث عن الحرية في مجتمعات قبلية سلطوية صرفة؟ وكيف يمكن فهم حقيقة حقوق الانسان في مجتمعات لا تعرف لغة الحوار العلمي، أو تعرف كيف تتفق معاً أو تختلف معاً، فالاتفاق والاختلاف تجهلها المجتمعات العربية. فان اتفق العرب لجأوا لاستعمال السلاح تعبيرا عن فرحتهم، وان اختلفوا لجأوا إلى السلاح تعبيراً عن سخطهم، وفي نهاية المطاف فالمجتمعات العربية لم تتعلم أن لكل رأي نقيض لا بد من سماعه، ولم تدرك هذه المجتمعات بعد قول سقراط بأن «علينا أن نغني احلى المواويل للأشياء التي نجهلها» ولكنهم يؤمنون بالقول الواحد فقط. حقاً أن المجتمعات العربية لا تعرف سوى صوت واحد فقط وهو صوت الحاكم وتجمع على أنه صوت الحكمة والحنكة والرشاد والصواب ولا يوجد صوت آخر غيره.

ولا تنحصر مشكلة العالم العربي في قلة المصادر التي يبني عليها قضية حقوق الانسان بل من كثرة المصادر ووفرتها. ويستند العالم العربي الى التراث الغربي والتراث الماركسي والتراث العربي والتراث الديني وكلها مصادر يناقض بعضها بعضاً. فالتراث الغربي الذي يركز على الحرية الفردية وتقديس حق الملكية والوقوف ضد التعصب والتميز وينادي بسلطة القانون، يرى دعاة التراث الماركسي فيها مبادىء الطبقة «البرجوازية الرجعية» التي لا بد من سحقها. ويؤكد دعاة الماركسية والتراث الماركسي أن جوهر قضية الحقوق الانسانية ليست كما جاء في التراث الغربي بل على العكس من ذلك تماماً فإن تغيير الأوضاع الاقتصادية وما تشمله من علاقات الانتاج ونمط الانتاج وقوانين الانتاج وتغيير الملكية وتحطيم الدولة. وهذا ما يحلم به دعاة حقوق الانسان ذو الاتجاه الماركسي وما عدا ذلك ما هو إلا مجرد أوهام إصلاحية.

والتراث العربي قصيدة طويلة من النظام الاجتماعي التي لا تعرف سوى المدح أو الذم وكل ما هو بعيد عن الوسطية. فهو على حد قول الشاعر العربي «لنا الصدر دون العالمين أم القبر». وهو نظام سلطوي قائم على احترام الصغير للكبير لا لحكمته أو حصافته بل لانه كبير السن، وهو رب العائلة الذي لا يسمع الحوار بل بطاعة الاوامر. ويرتبط بالتراث العربي من عادات وتقاليد مصدر رابع هو الفكر الديني الذي حورة المفسرون والمجتهدون ليتلائم مع العادات والتقاليد. فمبدأ الحكم الوراثي استبدله دعاة الدين ليتلائم مع الطبيعة القبلية التراثية القائمة على وراثة الابن الاكبر لابيه. وترجمت الشورى لتعني بالاستشارة دون الزام الحاكم الأخذ بها وهكذا... وقد أثار مفسرو الدين الإسلامي على ابقاء الأوضاع الاجتماعية

والسياسية كما هي خشية التغيير الذي قد يصاحبه فتن قد تضر في واقع الجماعات الاسلامية. وعلى ذلك فإن مناقشة الحقوق الإنسانية في العالم العربي، اذا أراد أحد أن يناقشها، فلا بد من أن تتلازم مع الاطر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية القائمة، بعبارة اخرى فإن قضية حقوق الإنسان لا بد لها من أن تنطلق من اطار معين يتلائم مع الاطر الاجتماعية الاقتصادية السياسية، وهذا بدوره يعني الجمود وعدم التطور والانتقال إلى وضع جديد قادر على مناقشة قضية حقوق الإنسان بفضل الهوة التي تزداد اتساعاً بين المتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية مع زيادة الهوة بين الفرد والمجتمع والدولة، بحيث يشعر كل من هذه الاطراف انه عالم قائم بذاته غير قادر على الوصال أو الاتصال مع غيره من الاطراف. وعلى ذلك يمكن أن تقرر أن قضية حقوق الانسان في العالم العربي ستظل فاقدة القيمة والمعنى طالما ارتبطت بهذه الاطر المذكورة غير قادرة على الاستقلال وايجاد فكر خاص بها تستمد منه استمراريتها وديمومة وجودها وشرعيتها.

وقد تستفيد حركة حقوق الانسان في العالم العربي من تناقضات الأطر السياسية والاجتماعية والاقتصادية وايديولوجياتها المتصارعة بحيث تستطيع أن تشكل اطاراً خاصاً بها متحدية بذلك المناهج العقائدية المتبعة وبخاصة تلك التي رسمت خطاً ثابتاً وجامداً إلى علاقة الفرد بالمجتمع بالدولة. ويلاحظ أن ثمانينات القرن العشرين قد أوجدت تعارضاً بين الأطراف المذمورة (الفرد والمجتمع والدولة) وان كان بطيئاً للغاية، إلا أن زيادة التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتقديم التكنولوجي والعلمي قد يعجل من سير التعارض وبالتالي قد يخلف ايديولوجية جديدة لقضية حقوق الانسان وقد أجاد برهان غليون في تعبيره عن القضية حيث قال:

> لا تستطيع حركة حقوق الانسان أن تقوم الا بتجاوز افق العمل السياسي، الذي يصب في اطار الدفاع عن مصالح فئوية محددة، إلى نشاط ذي افق عام، إنساني، حقوقي وأخلاقي. وهي لا تنمو إلا مع نمو هذا المفهوم العام والمجرد للانسان كفرد وكجماعة وكقيمة في ذاته، بغض النظر عن العقيدة التي ينتمي اليها والمصالح التي يناضل في سبيلها. فهي حركة تضع نفسها... خارج اطار النزاع العقائدي (اشتراكية، رأسمالية، علمانية، دينية، قومية عربية، قومية محلية)، وخارج نطاق النزاع السياسي (الطبقات المنتجة والمستغلة)، ولا تأخذ بالاعتبار قوانين الصراع على السلطة من استراتيجية وتكتيك. انها تطرح نفسها، منذ البدء، كحركة اجتماعية شاملة، لا تميز بين الأفراد الا بقدر ما ينتهك احدهم حقوق الآخر، ويعتدى بالتالي على انسانية، انها تفضل، اذن المجتمع

حسب معيار حقوقي، وترتبط بمفهوم دولة القانون دون أن تطرح على نفسها سؤال: من الذي وضع القانون، وماذا يخفي هذا القانون ودولته من مشاكل وتناقضات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية. فما هي مشروعية حركة تعلق السياسة داخل قوسين، في حين أن الوجود الاجتماعي قائم بأجمعه على هذا الصراع الاجتماعي السياسي، وما هي قدرتها على تحقيق هدفها المطلق الذي لا يتغير ولا ينقسم من البداية حتى النهاية ثم من اين تستمد الحقوق، التي تدافع عنها قدسيتها؟..[١٦]

إن الاسئلة التي يثيرها برهان غليون على جانب كبير من الأهمية تجعل من قضية حقوق الانسان قضية لا تستعمل الا للترف الذهني من جهة وتدعم مقولات السلطات السياسية والاجتماعية التي غالباً ما نشاهدها على الصفحات الأولى من صحف الدول العربية وبخاصة تلك الناطقة الرسمية باسمها. وفوق هذا وذاك، فإن قضية حقوق الانسان تصبح أداة في يد السلطة السياسية تستعملها حسبما تريد وكيفما تريد. وبالفعل فان قارىء الصحف الرسمية في العالم العربي يرى بوضوح أن السلطة السياسية القائمة على حق وان جميع العالم على خطأ، وكأنها بذلك تنفي عن ذاتها تهمة ربط الحقوق الانسانية بالسلطة السياسية القائمة. وبعبارة أخرى فهي (أي السلطة السياسية) تضع ذاتها في موقف الخصم والحكم. فعندما تقرر الغاء الاتحادات العمالية والمجالس النيابية أو أي منظمة من منظمات حقوق الانسان في ممارسة اعمالها تؤكد لمواطنيها ولغيرهم أن السلطة السياسية قادرة على تفهم ما هو كائن وما يجب أن يكون وتكون بذلك قد اقرت مبدأ أفلاطون في حكم طبقة الفلاسفة الذين يعلمون جيداً ما يفعلون وبالتالي فليس هناك حاجة لفئة تعمل كجهة مراقبة لسير عملية الحقوق الانسانية. وحيث الأمر كذلك، ترى السلطة السياسية القائمة، انه لا حاجة لاي تغيرات جوهرية فالدولة تعرف متى وكيف ولماذا يمكنها اجراء التغيرات والتعديلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية دون تدخل احد في الامر. وعلى هذا الأساس فاذا أرادت حركة حقوق الانسان في العالم العربي أن تأخذ دورها الطبيعي على أن تستمد مشروعيتها من طرف آخر غير الأطراف السياسية والاجتماعية القائمة في المجتمعات العربية. عليها أن تتجاوز الأطر السياسية والاجتماعية المتعارف عليها داخل المجتمعات العربية وتعتمد على قاعدة انسانية تنطلق منها وتبني مشروعيتها من تلك القاعدة التي توفق بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية تحت اشراف قاعدة أو جملة قواعد حقوق الانسان. وعندئذ لا تكون حركة حقوق الانسان حركة تهتم بقضايا الإنسان وحقوقه فحسب بل تلعب دوراً هاماً في التشكيل الجديد للنظام الاجتماعي

١٦. المرجع السابق، ص ١٥٢

الاقتصادي السياسي الجديد ايضاً. وتظهر حركة حقوق الانسان هنا كالجسر الذي يقرب الهوة بين الفرد وعلاقته بالمجتمع وبين المجتمع وعلاقته بالدولة.

وفي الواقع فان المجتمعات العربية الحديثة قد مثلت السياسة فيها كل الأشياء فالفرد والمجتمع لا قيمة لها إلا من خلال النظام السياسي القائم، وكأن النظام السياسي يرى نفسه هو المجتمع وهو الفرد سواء بسواء، على الرغم من الهوة السحيقة التي تفصل هذه الاطراف بعضها عن بعض. ويغفل النظام السياسي دائماً أن وجوده لا يتحقق كنظام سياسي الا بتحقيق كامل للمجتمع المدني، وعندما يصبح النظام السياسي بديلاً للوحدات الاجتماعية وللفرد فلا يعني هذا انحطاط المجتمع وافراده واضمحلالهم بقدر ما يعني ضعف النظام السياسي نفسه. إن غياب الحرية الفردية والجماعية يعني بطبيعة الحال عدم قدرة النظام السياسي على صنع القرارات وبالتالي ضعف السلطة السياسية المركزية الحاكمة، وقد تكون معضلة المجتمعات العربية بشكل عام ومعضلة حقوق الانسان العربي بشكل خاص هو محاولة السلطة السياسية أن تكون هي ذاتها السلطة الفردية والجماعية، وهو ما يمكن أن نعبر عنه هنا بلغة اغتراب المجتمع عن الدولة، واذا أراد أحد أن يقضي على الغربة بين الطرفين فانه لن يجد أفضل من قوانين حقوق الانسان لتجسيد الهوة غير المعبورة بين الطرفين، ولا يتسم هذا التجسيد الا عن طريق تحقيق الفرد العربي لانسانيته التي هي جوهر وجوده كانسان فهل يستطيع العالم العربي القيام بهذه المهمة؟

حتى يعاد الوصل بين الفرد والمجتمع والدولة في العالم العربي لا بد من قيام مبدأ الانصاف الذي يقر اعطاء كل ذي حق حقه بما يتضمنه من وجود ارادة فردية محصنة قادرة على القبول والرفض بموجب قانون الحقوق الانسانية. وبذلك لا تكون الدولة وريثة المجتمع الذي يعني «يموت الجميع وتحيا الدولة». ان هذا المبدأ المتبع هو الذي اضعف المجتمع وهلهل الأنظمة السياسية العربية. «لقد فقدت معظم السياسة العربية شرعيتها، منذ أن أصبح الحفاظ على السلطة هو هدفها الاول والأخير، وأصبح بقاؤها بما يقتضيه من خنق كل امكانية لنشوء بديل اجتماعي وسياسي مصدر خراب المجتمع وتفكك وحدته»[١٧]، وضعف الدولة ذاتها على المدى الطويل.

وبهذا المعنى فان حركة حقوق الانسان تشكل سلطة جديدة يجبرها النظام السياسي الوقوف أمامه في حالة صراع علماً بأنها لا تؤثر المجابهة حيث أنها سلطة وجدت للتعاون مع الدولة في بناء القانون والمؤسسات الاجتماعية وتعزز من قوة المجتمع وارادته الأمر الذي

١٧ . المرجع السابق، ص ١٥٦.

ينعكس على النظام السياسي نفسه. ولكن الأنظمة السياسية العربية تنظر الى الأمر نظرة معاكسة تماماً وتؤثر أن لا يسحب من تحتها البساط وتكتفي بتمثيل ذواتها فقط بل لا بد لها من أن تمثل المجتمع ايضاً. والأنظمة العربية وان ادعى بعضها الثورية في التغيير من أجل الحرية الانسانية إلا أنها تستعمل هذه الشعارات حتى تتسلم زمام السلطة ثم تقلب ظهر المجن لها. وفي الواقع فان الايديولوجيات التي بشرت بحرية الانسان وكرامته واستقلالية وجوده كالايديولوجيات التي انبثقت عن ثورات القرن الثامن عشر في أوروبا وأمريكا كانت قد ركزت على دعم المفاهيم الانسانية في الحرية والمساواة والملكية وغيرها مما أدى إلى تشكيل جديد في التركيبة الاجتماعية الاقتصادية والتي انعكست على الأوضاع السياسية كأنظمة ديموقراطية مستمرة. ويلاحظ في الأنظمة السياسية الغربية استمرار ديمومتها لان النظام الاجتماعي الاقتصادي هو الذي يشكل النظام السياسي وبالتالي فان الفرد الحاكم أو الحزب الحاكم لا يقوى على تغيير النظام السياسي الأمر الذي لا يكون في الأنظمة العربية. وحيث أن النظام السياسي العربي غير ناتج عن النظام الاجتماعي الاقتصادي فهو لا يتصف بالديموقراطية ولا يتصف بالديمومة والاستمرار لانه يرتبط بشخص الحاكم فقط يتغير النظام السياسي تباعاً بتغيير الحاكم. وعلى هذا الأساس فإن وجود قواعد وأحكام لحركة حقوق الانسان في العالم العربي لا يحقق مصلحة الأفراد والجماعات فحسب بل يحقق ايضاً ديمومة واستمرار النظام السياسي القائم من جهة واعطائه الشرعية من جهة أخرى. حقاً ان شرعية النظام السياسي لا تقوم على العنف أو الترغيب ولكنها تقوم على سلطة المجتمع من خلال ممارسة حقوق افراده. ان تجاهل حقوق الافراد يعني عزل المجتمع عن الدولة. ان الهدف الأول والأخير لحركة حقوق الانسان إنما هو ربط السلطة الاجتماعية بالسلطة السياسية من أجل بناء مجتمع مدني.

- ٥ -

حقوق الانسان في العالم العربي والنظريات العالمية

قد لا يكون من الانصاف حقاً القيام بمقارنة الشوط الذي قطعته اوروبا في مجال حقوق الإنسان بما هو موجود في العالم العربي أو في دول العالم الثالث الافريقية والآسيوية، وذلك لاختلاف المنطلقات والتجارب لكل منهم على حدة ولا يقصد بأي حال من الأحوال القيام بعملية مقارنة بين ما تحقق في الغرب وما يمكن أن تتحقق في الشرق في مجال الحقوق

الإنسانية، اذ أن الفكر الغربي نفسه ما زال في بداية الطريق عند البحث في قضايا الحقوق الانسانية، أما في دول العالم الثالث بوجه عام والدول العربية بشكل خاص فان بحث الحقوق الانسانية لم تبدأ بعد.

إن الهدف من وراء النظر في قضية حقوق الانسان والفكر الغربي انما هو محاولة ملاحظة رسم الخطوط العريضة للتعلم من الفكر الغربي، ان كان هناك أمل في التعلم، وملاحظة البعد أو القرب عن النظريات التي تعرض لها الفصل الاول من هذه الدراسة فالتقسيم الارسطي للنفس والتقسيم الاجتماعي تباعاً يبدو وجوده واضحاً في العالم العربي باستثناء قضية خلق المواطن القادر على أن يَحكُم ويُحْكَم: يَحْكُم عندما يشارك في سن القوانين ويُحكم عندما يطيع القوانين. ولكن العالم العربي يحكم بطريقة رأسية فقط. وتشير السياسة المتبعة في العالم العربي، على اختلاف ألوانها وأنواعها، ان رئيس الدولة هو المالك بزمام الأمور ومعه صلاحيات واسعة. ففي الجمهوريات العربية التي تحكم بحزب واحد يلاحظ أن رئيس الدولة هو رئيس الجمهورية ورئيس مجلس الوزراء أو رئيس قيادة الثورة أو المجلس الثوري وهو السكرتير العام للحزب. وما ينطبق على الجمهوريات تحت فيشمل الدول الأخرى ايضاً، وفي الواقع فإن العالم العربي بسياساته المختلفة أقرب ما يكون إلى النظرة الافلاطونية في الحكم التي تقسم المجتمع إلى حاكم ومحكوم. فطبقة الفلاسفة من الحكام هي الطبقة الاجدر والأفضل والأقوى في الحكم وما على بقية الطبقات الا الانصياع لما يقره الفلاسفة.

وهناك إطار احادي النظرة تقوم عليه المبادىء الفلسفية في العالم العربي، لا تقبل ولا تسمح هذه الاحادية بتجارب جديدة تخرج عن نطاق الاطار الواحدي، وعلى ذلك فلا وجود للنظرة التجريبية التي تحدث عنها جون لوك أو ديفيد هيوم، بل هناك تسليم شبه مطلق بضرورة أن يكون الحاكم حاكماً والشعب مؤيداً. وقد يكون في انتخابات رؤساء الجمهوريات العربي الذي لا ينافسهم أحد والذين يحصلون على نسب تكاد تكون كاملة، دليل على الاطر الواحدية التي تنطلق منها أي عمل، وقضية حقوق الانسان، اذا كان لا بد من وجودها، لا بد من أن تتعايش مع هذا الاطار الواحدي. ويخيل لقارىء الصحف اليومية العربية أن مجتمعات الدول العربية تعمل وكأنها أسرة واحدة سعيدة تذكرنا بوحدة وجود اسبينوزا ونظرية الشمولية، ولكن الواقع العملي يشير الى عكس ذلك تماماً اذ أن الوحدة الشمولية المطلقة التي تحدث عنها اسبينوزا وفلسفة الحكيم لا ولن توجد في العالم العربي طالما أن النظرة الواحدية والاطار الواحد هما المعمول عليها في كافة الشؤون الداخلية والخارجية في المجتمعات العربية. والدول العربية ابعد ما تكون عن النظرة الكانتية في تحليلها للأسباب

الطبيعية التي تكمن خلف الأحداث ولا تعول كثيراً على فحص الأفكار التي هي بحوزتها ان وجدت أو الأفكار التي تستوردها وهي كثيرة. وعلى ذلك يرى الباحث أن النظريات التي تطرق لها الفصل الاول من هذه الدراسة لا تنطبق على واقع العالم العربي فيما يخص قضية حقوق الانسان. فالعالم العربي الحديث عالم وصفه ابن خلدون في مقدمته منذ سبعمابة عام وما زال يتحلى بذلك المنطق العصبي القبلي الذي لا يستطيع الخلاص منه.

الفصل السابع
حماية حقوق الانسان

لقد اتوا ليدوسوا على الاقليات فلم أنطق لأنني لم أكن أحد الأقليات. ثم قدموا ليضربوا الاشتراكيين فلم انطق لانني لم أكن اشتراكياً. ثم منعوا وجود النقابات العمالية ولم أنطق لأن الأمر لا يعنيني بقليل أو كثير. وأخيراً اتو ليحاصروني وعندها لم يكن هناك أحد ليتحدث أو ينطق باسمي.

ـ الكاتب ـ

لقد اكلت يوم أكل الثور الابيض.

عبدالله بن المقفع

من كتابه كليلة ودمنة

ـ ١ ـ

تمهيد

تحدث الفصل الاول من هذه الدراسة عن النظريات الفلسفية التي تعرضت لحقوق الانسان، وأشار الفصل الثاني إلى ماهية الحقوق الانسانية التي تطمح المجتمعات الإنسانية إلى بلورتها والمحافظة عليها، وتطرق الفصل الثالث إلى قضايا حقوق الانسان في الحضارات القديمة والكلاسيكية والعصور الوسطى المسيحية وتعرض الفصل الرابع لمناقشة قضايا الحقوق الانسانية في العالم الغربي الحديث وما واكبه من مدارس سياسية واقتصادية واجتماعية هدفت بطريقة أو بأخرى لتثبيت قواعد عامة تخص حقوق الانسان بشكل عام، ومع هذا وذاك فقد شاهدت نهاية الفترة حربين عالميتين أدت إلى ظهور هيئة الامم المتحدة وفروعها المتخصصة بقضايا حقوق الانسان. وكان الفصل الخامس قد ناقش قضية الحقوق الانسانية في الاسلام واقتصر الفصل السادس على قضايا الحقوق الانسانية في العالم العربي. وسوف يهتم هذا الفصل في مناقشة قضية حماية حقوق الانسان ومستقبل قضية حقوق الانسان في عالم يتزايد فيه العنف باستمرار وتضيع فيه الحقوق الانسانية. ويحاول هذا الفصل الاجابة عن سؤال واحد فقط وهو كيفية ضمان حقوق الانسان في هذا العالم المتصارع حول الافكار والايديولوجيات والمذاهب سواء ما كان منها دينيا أم وضعيا. وبعبارة أخرى هل يمكن أن يكون هناك قانون شامل وعام يستطيع الإنسان بواسطته أن يحمي حقوقه؟

- ٢ -

القانون الدولي لحقوق الانسان

مما لا شك فيه أن القوانين الصادرة عن الهيئات الدولية أو الاقليمية أو قوانين الدول أو مواثيق المنظمات غير تابعة لدول معينة ما هي الا نتاج للتجارب الانسانية على مر العصور. والأهم من هذه التجارب هو مقدار التعلم منها، فهل يستطيع الانسان التعلم من اخطاءه الماضية لتصحيح مساراتها المستقبلية؟ أم أن احداث التاريخ تكون أحداثاً تاريخية فقط تنسى بمجرد مضي الوقت عليها؟

إذا نظرنا إلى المجتمعات والدول الحاضرة فان نظرتنا الطبيعية اليها انها قائمة على أساس من الاتفاق العام بين الناس. كأن يتفق فرد مع فرد آخر على العيش في مكان تتوفر فيه مصادر الرزق. وبعد أن تطور عدد الساكنين أصبح ما نسميه في لغتنا الحالية قرية أو مدينة أو تجمعاً سكنياً تفرق فيه الأفراد إلى أحزاب وفرق لخدمة الصالح العام. ولكن الامور لا تشير إلى النمط البسيط الذي صوره لنا بداية الفصل الثالث من هذه الدراسة بل غالباً ما لازم الأفراد صراعاً من أجل السيطرة والسلطة والقوة. وقد لعبت عناصر عدة في تشكيل الوجود الانساني دفعه عنصر الخوف إلى التعاون مع الآخرين أحياناً ودفعه عنصر الأنانية إلى الصراع في مجالات عدة. وكانت حياة الأفراد وما زالت تخضع لعناصر اقتصادية واجتماعية وسياسية لتأمين استمرار وجوده كانسان على سطح هذه المعمورة. ونتيجة لذلك فقد انبثقت القواعد والقوانين والحقوق المنظمة لحياة الأفراد والجماعات. وعلى الرغم من الاتفاق العام هو ضرورة هذه القوانين إلا أن الخلاف كان دائماً وما زال حول النصوص القانونية وطريقة تفسيرها وكيفية تطبيقها مع ضمان ان لا يهضم حق أحد. وأما عن النصوص القانونية فكان لا بد من أن تكون واضحة لا لبس فيها ولا غموض حتى يفهما الأفراد ويستطيعون تفسيرها، وأما عن تطبيق هذه القواعد والقوانين فلا بد من جماعة تقوم بهذا الغرض اما عن طريق الاقناع وإما عن طريق القوة، وفي حالة عدم الانصاف بين الأفراد فلا بد من أن يكون القانون هو الحكم الفصل في النزاعات.

والمشكلة التي ازدادت تعقيداً على مر العصور هي تلك النابعة من مَنْ يضع القوانين ففي المجتمعات البدائية كان معظم افراد المجتمع يتفقون على قانون ويسيرون بموجبه تحت قيادة احدهم الذي تملك السلطة السياسية أو هم ملكوه اياها، ولكن عندما تقدمت المجتمعات

قليلاً وظهر السحر والتنجيم والدين دخل عنصر جديد على القوانين المعمول بها. فالأديان جميعاً تقول بأن القانون من وضع قوة خارج نطاق الطبيعة وتفسر عن طريق رجال الدين والكهنة وبالتالي فان تغيير القانون الديني أمر يعتبر مخالفاً لواضعه، واذا كان القانون الديني لا يتلائم مع تطور المجتمع فان المشكلة هي مشكلة الانسان وليس مشكلة الدين، اذ أن دعاة الدين والقانون الديني يجدون في القانون الديني ديمومة واستمراراً وثباتاً وصلاحاًلكل زمان ومكان. ولهذا فقد لعب رجال الدين وما زالوا دوراً هاماً في وضع القوانين التي هي غالباً ما تكون لصالح فئة واحدة ضد فئات اخرى. فاذا لعبت القوانين الدينية دوراً في توحيد المجتمع على المستوى الداخلي فانها لعبت دوراً في الصراع الخارجي والحروب، ولا ينطبق الأمر على الماضي فقط بل يمتد ليشمل الحاضر ايضاً. ويلعب رجال الدين دوراً هاماً في كثير من مجتمعات العالم اليوم. وقد تكون ايران خير مثل على ذلك. ومثل رجال الدين فإن القيادات العسكرية الفردية ايضاً تلعب دوراً في تأجيج الصراع على المستويين الداخلي والخارجي. واذا أراد القائد العسكري الاستمرار في الحكم فلا بد له من أن يضمن سلامة نظامه السياسي الذي لا يقوم الا على القوة والقهر حتى مع وجود القوانين التي تنص على أمن واستقرار الأفراد. وحتى يثبت القائد العسكري من استمرار حكمه فإنه يعمد الى سن قوانينه الخاصة التي تحافظ على استمرار كيانه السياسي. فكان أباطرة الرومان الذين ظهروا جميعاً من المؤسسة العسكرية يخشون من الانقلابات العسكرية ضدهم ولذلك فقد كانوا يحسبون للعسكر الف حساب وذلك باغراء الأموال عليهم. ولم يتغير الحال كثيراً في العصور التي تلت الامبراطورية الرومانية. فقد اعتاد التاج البريطاني في القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر على احتكار الأرض (التي كانت مصدر الثراء والقوة) لنفسه. وبالفعل فقد عمد وليم الاول إلى وضع يده على كافة الأراضي المتنازع عليها وذلك من أجل تشديد قبضته على الحكم ولم يكن اي سلطة في يد البارونات أو غيرهم لحل الخلافات الناشئة عن ملكية الأرض لذا فقد شكل وليم الأول محكمة ملكية خاصة بذلك. وقد تطورت هذه المحكمة لتصبح محاكم في أرجاء انجلترا لحسم الخلافات بين الناس والذي اصبحت قوانينها فيا بعد تعرف بالقانون العام الانجليزي. وحتى عندما اتسعت الامبراطورية الانجليزية وامتدت في أرجاء شتى من العالم حمل المستوطنون الانجليز أو الغازون قوانينهم المتعارف عليها والتي قيمت كثير من قوانين الدول الحديثة على غرار القوانين الانجليزية. وعلى الرغم من أن الامبراطورية البريطانية لم تكن هي الوحيدة في التاريخ فقد سبقها امبراطوريات عدة إلا أنها اختلفت عن الاخريات في وضع ادارة مركزية صارمة لحفظ الأمن والاستقرار لنظامها السياسي.

واذا كان القانون قد وجد اصلاً لتعادل وتوازن القوى داخل المجتمع فإن الأمر لا يتوقف على الموازنة بين الضعيف والقوي بل لا بد ايضاً من أن يحد من سطوة وقوة السلطة الحاكمة. وعلى القانون أن يكون في هذه الحالة فوق الجميع بما في ذلك السلطة الحاكمة. وعلى الرغم من أن الماجنا كارتا وثيقة لم يقصد من وراءها عليةُ القوم من الانجليز البحث في الصالح العام الا انها هدفت إلى الحد من سلطة الملك جون سنة ١٢١٥ من خلال القوانين. فعندما طالبت الوثيقة بأن «لا يسجن اي رجل حر أو تصادر حرياته الا بما يقره القانون» كان ذلك مطالبة بسيادة القانون. وعندما اقر الهولنديون سنة ١٥٨١ «بأن الله لم يخلق مخلوقاته لطاعة الحاكم فقط... بل جعل الحاكم في خدمة رعاياه والذي بدونهم لا يكون الحاكم حاكماً» رفع من سيادة القانون ايضاً.

واذا كان الأمر قد اقتصر على علاقة الفرد الحاكم بالفرد المحكوم فان فلاسفة القرن الثامن عشر قد اوجدوا نمطاً جديداً من المفاهيم العقلية التي تؤكد على سيادة الارادة العامة وسيادة الجماعة مقابل سيادة الدولة وسيادة الحاكم. وقد قدمت الثورتين الأمريكية والفرنسية تعريفات جديدة لحقوق الانسان وحرياتهم ضمن الدولة. فقد نص اعلان الحقوق الأمريكي واعلان حقوق الانسان والمواطن الفرنسي على ضرورة مساواة الأفراد أمام القانون، وسيادة القانون ومنع الاعتقالات التعسفية وحق الانسان في التعبير عن آرائه وحق المواطنين في التجمع وحقهم في اتباع الدين الذين يرونه مناسباً لهم وحقهم في الملكية الخاصة. إلا أن هذه القرارات والقواعد بحاجة إلى اداة قانونية للتنفيذ من أجل ربط الفرد بالجماعة وبالدولة. وقد تغاض العصر عن أن يقيم هذه القواعد على أساس ديني كمرجع اعلى وأثر الأخذ بالقانون الطبيعي الذي نادت به حركات عصر التنوير والاصلاح وفلسفة جون لوك. وقد لوحظ الاتجاه العام نحو تحويل كل العلوم إلى الطبيعة والبعد عما يعد الطبيعة. وتحولت معظم العلوم لتحمل اسماء مرتبطة بالطبيعة كالتاريخ الطبيعي والعلوم الطبيعية وهكذا[1]. وعلى الرغم من بحث المنظرين في القوانين الطبيعية إلا أن قواعد عامة للحقوق أو للعدالة لم يكن من السهولة اشتقاقها من الطبيعة كاشتقاق قوانين الفيزياء والكيمياء، الاأنها عمدت إلى أرض الواقع بقدر الامكان مع الرجوع إلى قوة مدبرة للعالم كلها تطلب الامر ذلك كاقرار «مساواة الناس جميعاً لأنهم خلقوا كذلك».

واذا كان برجوزيو القرن الثامن عشر هم الذين دعوا إلى قضية الحقوق الانسانية التي

Paul Siegbart , **The Lawful Rights of Mankind: Introduction to the International leagal code of Human Rights** (Oxford: Oxford University press, 1985), p. 28.

انحصرت في معظم الأحوال للتخلص من تدخل في شؤونهم، فان اشتراكيي القرن التاسع عشر قلبوا الأمر رأساً على عقب وطالبوا بتدخل الدولة وسيطرتها على وسائل الانتاج الاقتصادية وضرورة قيامها بتوزيع القيم جيعاً بالتساوي على المواطنين. وعلى الرغم من فشل ثورة سنة ١٨٤٨ في اوروبا وما صاحبها من صراعات عمالية مطالبها الاقتصادية والسياسية استطاعت الاتحادات العمالية أن تنال الاعتراف بها من قبل الدولة إلى جانب كثير من القوانين العمالية. واستمرت دعوة العمال إلى المطالبة بتأمينات صحية وتأمينات اجتماعية وضمانات ضد العجز والشيخوخة وما الى ذلك.

وشاهد القرن العشرين تغييراً في القواعد الأساسية لحقوق الانسان، فاذا كان القرن الثامن عشر قد نظر للقانون الطبيعي كنقطة انطلاق للحقوق الانسانية، ورأى القرن التاسع عشر أن الاشتراكية الجماعية هي ركيزة حقوق الانسان فان القرن العشرين قد وجد في النفعية والوضعية نقاط انطلاق لنفس القضايا. وقد رأى النفعيون أن الصالح العام يتحقق من خلال تحقيق السعادة لاكبر عدد ممكن من الناس، الأمر الذي استبعد فكرة أن تكون الحقوق الانسانية نابعة من فكرة القانون الطبيعي. واجمع النفعيون والوضعيون على أن فكرة حقوق الانسان هي مجرد فكرة لا معنى لها على الاطلاق لانه لا يمكن خضوعها لمقاييس تجريبية واقعية. وعلى ذلك يرى النفعيون والوضعيون أن الحق لا يكون الا اذا أوجد على أرض الواقع العملي. فاذا قدمت محكمة ما حلاً عملياً لمشكلة ما فان المحكمة تكون قد أقرت حقاً معيناً، أما اذا لم تقدم حلا فان الحديث عن الحق يصبح لا معنى له. ان الحل في اقرار الحقوق الانسانية لدى هاتين المدرستين الفلسفيتين انما هو ايجاد قانون للحقوق الانسانية يتميز بالعمومية و الشمول، فهو قانون لا يستند إلى القانون الطبيعي أو الحق الطبيعي أو القانون الديني أو القانون الأخلاقي وإنما هو قانون يستمد وجوده من ذاته العملي الذي يسعد الغالبة العظمى من الناس. واذا كان الأمر كذلك فإن هذا القانون العام الشامل لا بد له وأن يتعارض مع قوانين السيادة الوطنية داخل الدولة الواحدة. اذ أن تطوير وتقدم الدول القومية في القرن التاسع عشر كان قد لازمه تطور في فكرة السيادة القومية وهي فكرة تجلت في فلسفة ميكافيلي وكتابه **الامير** الذي حث على استقلال الدولة القومية عن طريق قوة اميرها. وكما أن مطلب الشعب أن يكون مستقلاً عن غيره من الامراء ايضاً، وهو ما شكل على المدى الطويل أساس القانون الدولي الذي يفصل بين منازعات ومشاحنات الدول، وما يتضمن ذلك من معاملة اللاجئين السياسين والمجرمين الهاربين وتبادل الاسرى وعلاقات الدول بعضها ببعض. وتطور القانون الدولي ليشمل الشؤون الانسانية ايضاً. فقضية العبودية مثلاً، على

الرغم من أن العبودية مؤسسة قديمة متعارف عليها، وظلت ممارسة في المستعمرات البريطانية في أمريكا الشمالية وغرب الانديز، إلا أن هذه المؤسسة تعرضت للنقد الحاد في نهاية القرن الثامن عشر. ففي سنة ١٧٧٢ اعلنت بريطانيا أن العبودية لا توجد في بريطانيا وان كل عبد يكون حراً بمجرد أن تطأ قدماه على الأرض الانجليزية. وقد الغى البرلمان الانجليزي تجارة العبيد سنة ١٨٠٧، إلا أن العبودية في الولايات المتحدة الامريكية لم تتوقف الا بعد قرن ونصف من ذلك التاريخ وبعد حرب اهلية دامية على الرغم من الاعلان الأمريكي الذي ينص على أن جميع الناس قد ولدوا متساويين. ومع هذا وذاك فانه فلم يحدث هذا الالغاء على مستوى الدول ولم يتدخل القانون الدولي في الأمر بل كان امر مقصوراً على الدولة الواحدة. ولم تناقش هذه القضية على المستوى العالمي الا سنة ١٨٨٥ في مؤتمر برلين الذي عقد لمناقشة أمر تجارة العبيد في افريقيا الوسطى حيث أقر المؤتمرون منع تجارة العبيد. ومع ذلك فقد مارست بعض الدول تجارة العبيد على النطاق المحلي ولم يتوقف العمل بذلك الا سنة ١٩٢٦. وقد استمرت دول في التعامل مع تجارة العبيد على المستوى الداخلي ولم يتوقف ذلك الا سنة ١٩٧٠ في مسقط وعمان.

وشاهد القرن التاسع عشر ايضاً محاولات تدخل الدول الغربية بدول اخرى على أساس انساني كمعاملة الأقليات المسيحية في أجزاء من الدولة العثمانية في بلغاريا ومناطق أخرى كسوريا ولبنان وفلسطين، وهي في الواقع حجج استعملها الدول الغربية (انجلترا وفرنسا على وجه الخصوص لأسباب سياسية بحتة)، وظهرت حركة الصليب الاحمر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من أجل معاملة انسانية أثناء الحروب، وقد أدى ذلك الى معاهدة لاهاي ومعاهدة جنيف الخاصة بمعاملة اسرى وجرحى الحرب. ونشطت في بداية القرن العشرين الحركات الرامية لتحسين أوضاع العمال الصحية والسكنية والتأمينات الاجتماعية. وقد أبدت الدول الصناعية الغربية استعداداتها لتحسين ظروف العمال من خلال قوانين العمل، وظهرت منظمة العمل الدولية سنة ١٩١٩ في جنيفا لمناقشة هذه الأوضاع على نطاق دولي. واستمر النشاط الانساني بعد الحرب العالمية الاولى في التطوير والتحسين بتوقيع معاهدات تضمن حق الحياة والحرية والتدين والمساواة أمام القانون، ولكن احداث الثلاثينات في الاتحاد السوفيتي والمانيا قوضت كل تقدم في مجال حقوق الانسان. فقد عمد جوزيف ستالين الى قتل العديد من المناوئين الاشتراكين، وكانت الفلسفة التي تبناها أوولف هتلر قد أدت الى مآسي الحرب العالمية الثانية وما لازمها من خراب وقتل وتدمير ازهقت ارواح ملايين البشر. وعليه فان القانون الدولي اصبح معطلاً ولا قيمة له البتة. الا ان احداث الحرب العالمية الثانية أكدت للدول المنتصرة في الحرب ضرورة ايجاد قانون دولي لحفظ حقوق الإنسانية يقوم على احترام

الرأي العام العالمي من خلال قانون أنساني لا يتسم بايديولوجية معينة سوى أنه انساني: فهو ليس غربياً ولا شرقياً لا يقوم على الحرية الفردية الغربية أو الاشتراكية الجماعية الشرقية، ولا يتعلق بدولة صناعية وأخرى متطورة، بعيد عن النزعات الدينية أو التعصبية التي تخدم جماعة معينة. ولا بد لهذا القانون من أن يكون واقعياً وليس خيالياً، يعترف بأن العالم دائماً سيخبر ستالين وهتلر ومشاكل الحروب ومآسيها، فعلى بنوده أن تأخذ هذا بعين الاعتبار ولا تتوهم أن الأمور ستجري على خير ما يرام، وذلك لان القانون الدولي يختلف عن القانون المحلي الذي يخص الدولة الواحدة، اذ لا يوجد قوة منفذة للقانون الدولي، ولا يوجد مجلس تشريعي يربط دول العالم معاً ويسن قراراته التي تكون ملزمة لكل دولة. فهيئة الامم المتحدة أو مجلس الوحدة الاوروبي أو منظمة الدول الامريكية أو منظمة الوحدة الافريقية أو جامعة الدول العربية فانها لا تخضع لسلطة تشريعية عليا منتخبة من اعضاءها ولا تملك ايا من هذه المنظمات قوة عسكرية خاضعة لسلطة ملزمة للجميع. وعلى ذلك فان القوانين الدولية الحالية هي قوانين بدائية للغاية لضمان حقوق الانسان، كما يتمثل الأمر في الدول التي ترتكب مخالفات ضد حقوق الانسان ولا تستطيع الدول الاعضاء في المنظمة الدولية وضع الضغوط على مرتكبي المخالفات من الدول. إن أفضل ما يمكن أن يكون في هذا الوضع العام هو التزام الدولة بالقوانين الدولية الخاصة بحقوق الانسان دون اجبار من احد ولكن النوايا الحسنة لا تتوفر باستمرار. وهكذا فان المواثيق والعهود الدولية الخاصة بحقوق الانسان تحتاج إلى أكثر من نوايا حسنة. ويلاحظ من بنود مواد هذه العهود والمواثيق الدولية (انظر الملاحق) انها عامة وبعض بنودها يحتاج الى تفسير، إلا انها، وعلى الرغم من أنها غير ملزمة للاعضاء بسبب غياب مجلس تشريعي وسلطة تنفيذية، قد حققت في مجال حقوق الانسان بعض القضايا الهامة. فقد قضت دعوات هذه المواثيق على العبودية نهائياً، ولكن الطريق امامها شاق وطويل، اذ ما زالت المذابح ترتكب بطريقة أو بأخرى في افريقيا وأمريكا اللاتينية والشرق الأوسط وآسيا وما زالت التفرقة العنصرية تمارس بطريقة أو بأخرى جنوب افريقيا واسرائيل، وما زال تعذيب السجناء والمعتقلين وأسرى الحرب يمارس في مناطق كثيرة من العالم، وما زالت الاغتيالات والاختفاءات ترتكب في دول شتى، على الرغم من وجود المواثيق والمعاهدات التي تنص على خلاف ذلك.

- ٣ -

المواثيق الدولية في العالم اليوم

وحيث أن القانون الدولي في مجال حقوق الانسان لا يلزم الدول على اتباع وثائقه ومواد قواعده فهو يعتمد على النية الحسنة للدول الاطراف. وتختلف الدول في تنفيذها لقواعد حقوق الانسان كل بحسب قضايا الداخلية والخارجية. فيعمد البعض للنظر في قوانين الداخلية وعلاقاته الخارجية مع الدول الاخرى ثم يقرر بعد توقيعه والتزامه على الميثاق أو العهد الخاص بحقوق الانسان، ويرى البعض الآخر أن توقيعه على الميثاق أو العهد لا يعني شيئا البتة وهكذا.. ومع هذا وذاك يلاحظ دخول الدول في معاهدات مع بعضها بعضاً لان الغالبية العظمى منها تسعى جاهدة لتحسين أوضاع افرادها وخاصة اذا كانت هذه الدول ديموقراطية قائمة على نظام التصويت الذي تنتخب فيها الحكومة انتخاباً، وترى دول اخرى أن معاهدات حقوق الإنسان تؤدي في النهاية إلى عالم خال من الحروب والمآسي، وترى دول اخرى أن توقيعها على اتفاقات ومواثيق من هذا القبيل يعزز من شرعيتها في اعين مواطنيها. ويمكن أن يضيف المرء عامل آخر إلى قبول الدول التوقيع على هذه المواثيق كضرورة ناتجة عن ضغط الرأي العالم العالمي في عالم ضاق كثير حتى أصبح العالم قرية واحدة بفضل تقدم وسائل الاتصالات الحديثة. إلا أن هذا التوقيع لا يعني الالتزام الكامل كما يلاحظ من خرق الدول لمواثيق حقوق الانسان باستمرار، وفي الوقت نفسه فان طرق حقوق الانسان في بعض دول العالم كان عاملاً حاسماً في تغيير النظام السياسي كسقوط حكم بوكاسا في افريقيا الوسطى وشاه ايران في ايران وعيدي امين في يوغندا وسوموزا في نيكاراجوا والحكم العسكري في الارجنتين[٢] وحتى نخفف من حدة الاخلال بالمواثيق الخاصة بحقوق الانسان فان المعاهدات الدولية تتضمن بعض البنود التي تسمع بالاشراف وتفسير القوانين وفي بعض الأحيان توجد قواعد ردع للدول الأعضاء في حالة مخالفتها لهذه القواعد وبنودها. ففي النظام المنبثق عن الأمم المتحدة حيث يشكل المجلس الاقتصادي الاجتماعي Ecosoc احد فروعها، ويتألف من ٥٤ عضواً من أعضاء هيئة الأمم المتحدة المنتخبين من قبل الجمعية العمومية. وعلى الرغم من أن قضايا حقوق الانسان تابعة لهذا الفرع إلا أنها تقدمها في هذا المجال بطيء جداً بسبب اعضاءها الرسمية. قد شكلت لجنة حقوق الانسان تنبثق منها لجنة اخرى لمنع التفرقة العنصرية

المرجع السابق، ص ٩٥.

وحماية الأقليات. واعضاء هذه اللجان هم أيضاً ممثلين رسميين لحكوماتهم ودويهم الأعضاء في المنظمة الدولية. وعلى الرغم من قرارات المجلس الثقافي الاقتصادي رقم ٧٢٨ ف سنة ١٩٥٩ وقرار رقم ١٢٣٥ سنة ١٩٦٧ وقرار رقم ١٥٠٣ سنة ١٩٧٠، وتنظر لجان حقوق الانسان في آلاف، الشكاوي التي ترد لهامن مختلف دول العالم كل عام على أمل أن تقدم المنظمة الدولية بعض العون لمشاكل رعايا الدول المختلفة. ولكن لجان هيئة الامم المتحدة تقر بأنها لا تستطيع أن تفعل شيئاً حيال هذه الشكاوي. وتقوم لجان المنظمة في بعض الحالات بعد استقصاء المشكلة بكتابة تقرير حول ملابساتها وتوصي ببعض التوصيات، ولكن هذه التقارير والتوصيات لا ترسل إلى الحكومة المعنية بالأمر بل تقدم الى لجنة المجلس الاقتصادي الاجتماعي الخاص بحقوق الانسان. وأما معاهدة هذه الحقوق المدنية والسياسية فهي تختلف عن المجلس الاقتصادي الاجتماعي، اذ تنص المعادهة على تشكيل لجنة حقوق الإنسان من مجموعة من الخبراء المستقلين والمتخصصين في شؤون حقوق الانسان، الذين لا يمثلون صفة رسمية. وتقوم لجنة الخبراء بإعداد تقارير وكتابة التوصيات الضرورية بعد تجميع المعلومات اللازمة، وتناقش اللجنة ممثلي الدول المعنية وجهاً لوجه. وعلى الرغم من عدم قدرة هذه اللجنة على الزام الدول تغيير بعض قوانينها لتواجه قضايا الحقوق الانسانية، إلا أنها استطاعت أن تفعل ذلك في بعض الدول كما حصل في كندا حيث سمح القانون للمرأة الهندية الحمراء العودة الى مخيم قبيلتها بعد طلاقها من رجل غير هندي. واذا انتقلنا إلى مجلس التعاون الاوروبي ونظامه لوجدنا انه أكثر الأنظمة تقدماً وتطوراً في مجال الحقوق الانسانية، اذ تنص المادة (٥٧) من معاهدة حقوق الانسان الأوروبية إمكانية أمين عام المجلس طلب أي تقرير من الدول الاعضاء للنظر في كيفية ضمان قوانينها الداخلية لقضايا الحقوق الانسانية.

وتضم المعاهدة محكمة ولجنة تقصي الحقائق تتشكل من مواطني الدول الاعضاء وعددهم ٢١ عضواً مستقلين لا يمثلون دولهم على الاطلاق، ويعينون لمدة ست سنوات، واما قضاة المحكمة فيعينون لمدة تسع سنوات وتوجه الشكاوي إلى لجنة تقصي الحقائق والتي تأتي إما من جهة حكومية أو من مواطن عادي وينظر في هذه الشكاوي بعد ستة اشهر من وصولها بعد محاولة الشاكي السعي لحل مشكلته على المستوى الداخلي. وعندما يتضح للجنة أن المشكلة لم تحل على الصعيد الداخلي تبدأ في بحث جوانبها محاولة ايجاد حل لها عن طريق المحادثة الشخصية، واذا لم تصل لحل فإنها تقدم تقريراً مفصلاً إلى المحكمة للبت فيها حيث يكون حكم المحكمة فيها ملزماً لجميع الأطراف. وقد اتبعت هذه الطرق لحل المشكلات الفردية اما المشكلات بين الدول، وهي قليلة، فانها تتبع نفس النمط كالشكوى التي قدمت من الدانمارك والنرويج والسويد وهولاندا ضد اليونان بقيادة الجنرالات العسكريين، وكالشكوى التي قدمتها

ايرلندا ضد المملكة المتحدة سنة ١٩٧١ بسبب وسائل التحقيق التي تتبعها المملكة المتحدة في ايرلندا الشمالية. وتنشر لجنة الحقائق في المجلس الاوروبي تقارير مفصلة عن القضايا والشكاوي التي تبنت بها المحكمة الاوروبية والتي زادت عن عشرة آلاف حالة منذ تأسيس المجلس، مما أدى إلى كثير من الدول لتطوير قوانينها الداخلية بحيث تتماشى مع قرارات المجلس الاوروبي فيما يخص قضية حقوق الانسان(٣).

وأما النظام الأمريكي النابع من منظمة الدول الامريكية فيسير على نفس الخطوات التي يسر عليها النظام الاوروبي مع إختلاف بسيط. ويوجد لجنة حقوق الانسان لتقصي الحقائق ومحكمة في النظام الامريكي على غرار النظام الاوروبي، إلا أن اللجنة لا تتسلم شكاوي من الدول المعنية الا بناء على قرار، ولكن يمكن تسلم شكاوي الأفراد دون قرارات صادرة من جهات عليا. وللجنة مجالها القانوني الخاص بها كعامل أساسي في منظمة الدول الامريكية فيما يخص قضايا حقوق الانسان الخاص باعضاء المنظمة والتي لم يلتزم اعضاءها بعد بالمعاهدة الامريكية، ولذلك فإن بنود ومواد الحقوق لا تعتبر معاهدة بل هي موجهة الى قوانين الدول الاعضاء الداخلية لتساير روح اعلان الحقوق والمسؤوليات الامريكي. وبناء على ذلك فان اللجنة المنبثقة عن النظام الامريكي فيما يخص حقوق الانسان تجمع معلومات عن أوضاع حقوق الانسان في الدول الاعضاء وتنشر تقاريرها تباعاً والتي يمكن أن تكون التقارير بمثابة جزء من الاجراءات القانونية على المدى الطويل(٤).

وميثاق الدول الافريقية الذي أقر سنة ١٩٨١ ولم تصادق عليه سوى ٢٦ عضواً من الدول الأعضاء يعد نموذجاً آخر من أدوات تحقيق الحقوق الانسانية في الواقع العلمي. واذا صادقت دول القارة الافريقية على هذا الميثاق فان افريقا ستملك مؤسسة دولية لتفسير وتحليل مواد الميثاق الافريقي عن طريق لجان متخصصة، والتي ستتشكل من ١١ عضواً يعينون لمدة ستة سنوات يشترط فيهم أن يكونوا من افريقيا ومتخصصين في شؤون حقوق الانسان ويؤثر من لهم خلفية قانونية. ويتشابه الميثاق الافريقي مع المعاهدة الاوروبية من حيث استطاعة الدول أو الافراد تقديم شكاويهم للجنة المتخصصة دون توصية مسبقة أو قرار خاص بذلك(٥).

---

٣. For more details on the European Council see Karel Vasak, "The Council of Europe," In Karel Va sak, (General eitor), **The Internationational Dimensions of H42. Vasak gives a detailed discussion of European Convention of Human Rights as well as the European Socail Charter.**

٤. For details of the Organization of the American states (OAS) See Hector Gros Espiell, "The Organization of American States," **In IBID**, PP. 543-574. Espiell disscusses the Inter American Commission on Human Rights, The American Convention on Human Rights, The Inter-American Commission of Women and The Inter-American Children's Institute.

٥. For detailed discussion of the Organization of the African Unity See Debe M'Baye, "Human Rights In Africa," In **Ibid.** pp. 583-600; Birame Ndiaye, "The place of Human Rights In the charter of the Organization of Africa Unity," In **Ibid.** pp. 601-615.

ونظام منظمة العمل الدولية الذي أسست سنة ١٩١٩ يشكل نظاماً قانونياً لخدمة الحقوق الانسانية ودعمها. ويتبنى النظام قضايا العدالة الاجتماعية في مجالي الحقوق الاجتماعية والاقتصادية وحرية التجمع. وتشكل فروع المنظمة أرباب العمل الأعضاء المتساوين وممثلي العمال بالإضافة الى ممثلي الدول الأعضاء: وقد ساهمت المنظمة في وضع أكثر من ١٥٠ معاهدة قد صادق عليها أكثر من ١٠٠ دولة من دول العالم.

وللمنظمة طرق عدة في الإشراف على المواثيق والعهود الصادرة عنها. اذ تحصل على تقارير دورية من الدول الاعضاء على التطورات التي أجرتها أو تجريها، حيث يقوم الخبراء المختصون بدراسة هذه التقارير وكتابة توصياتهم ونشرها، وهناك طريق اخرى تقوم على تمثيل الاعضاء في المنظمة، وآخر يتم بالتعاون مع اللجنة الاقتصادية الاجتماعية التابعة للمنظمة الدولية من أجل الشكاوي المتعلقة بحقوق الاتحادات العمالية. ويمكن تقديم هذه الشكاوي إما عن طريق العمال أو أرباب العمل أو عن طريق الدول الأعضاء ويمكن أيضاً تسلم شكاوي من الدول الأعضاء في المنظمة ضد دول اعضاء اخرى[٦]. ولمنظمة الثقافة والعلوم والتربية (اليونسكو) المنبثقة عن الأمم المتحدة نظامها الخاص في تعزيز مكانة حقوق الانسان في مجالها الخاص بحق التعليم وحرية الفكر والفكر والعلوم. وتقوم بابرام اتفاقيات علمية وفنية وتعليمية بين الدول الأعضاء. وتبنت معاهدة ضد التفرقة في مجال التعليم سنة ١٩٦٢ والتي صادق عليها أكثر من سبعين دولة. وتنص احدى مواد المعاهدة على بروتوكول لحل الخلافات بين الدول الأعضاء إلا أن هذا البروتوكول لم يدخل التطبيق العملي بعد. ولكن المنظمة لا تستقبل أي شكوى من الأفراد حتى اذا كانت الشكاوي من ضمن اختصاصاتها. وتواجه المنظمة بعض المشاكل الحالية مما جعل مستقبلها غامض على أبعد الحدود.[٧] هذه القوانين التي انبعثت عن المنظمات الدولية والاقليمية إلا أنه بقي علينا النظر في قضية حقوق الانسان في الدول الاشتراكية والآسيوية من أجل إكمال الصورة العامة لقضية حقوق الانسان على الصعيد العالمي ولكننا نرى قبل التعرض لفلسفة حقوق الانسان في المعسكرين الاشتراكي والآسيوي نجد أنه لا بد من النظر في القواعد العامة التي نصت عليها القوانين المنبثقة عن المنظمة الدولية والمنظمات الاقليمية والتي تحاول هذه المنظمات تعزيزها بناء على قوانينها. ويمكن تلخيص هذه الحقوق بما يلي:

---

٦. For details on the International Labor Organization see Nicolas Valticos, "The International labor Organization", In **Ibid.** Vol. I, pp. 363-400.

٧. For UNESCO and what it had acomplished see Hanna Saba, "UNESCO and Human Rights," In **Ibid.** Vol. 2, pp. 401-426.

١. حقوق عامة خاصة بالانسان

أ ـ الحق في الحياة

ب ـ الحق في الحرية والامن

جـ ـ الحق في عدم التعذيب والمعاملة القاسية

د ـ الحق في حرية الحركة والتنقل

هـ ـ الحق في اللجوء إلى دولة اخرى.

٢. حقوق اجتماعية

أ ـ الحق في مستوى معيشي جيد.

ب ـ الحق في مستوى صحي جيد.

جـ ـ الحق في الزواج وتأسيس اسرة

د ـ الحق في العناية بالاطفال

٣. حقوق اقتصادية

أ ـ الحق في العمل

ب ـ الحق في رفض العبودية والعمل الاجباري

جـ ـ الحق في الراحة والاستمتاع باوقات الفراغ

د ـ الحق بالضمان الاجتماعي والأمن الاجتماعي

هـ ـ الحق في الملكية والتملك

٤. حقوق قانونية

أ ـ حق المساواة أمام القانون

ب ـ حق الفرد في البرائة حتى تثبت ادانته

جـ ـ حقه في محاكمة عادلة

د ـ حق المتهم في الدفاع عن نفسه

هـ ـ حق المحكوم عليه والذي ثبت برائته بالتعويض

٥. حقوق خاصة بحرية الفكر والعقل

أ ـ حق الفرد بالتفكير الحر واعتناق المبادىء والاراء الدينية

ب ـ حقه في تبادل الاراء والمعلومات.

جـ ـ حقه في الثقافة والتدريب

د ـ الحق في الحفاظ على خصوصياته وشرفه وسمعته

٦. حقوق جماعية

أ ـ الحق في التعاون مع الآخرين

ب ـ الحق في التجمع السلمي

جـ ـ الحق في انشاء الاتحادات

٧. حقوق تمس الشؤون العامة

أ ـ حق احترام ارادة الشعب

ب ـ الحق في المشاركة العامة

٨. حقوق دولية عامة

أ ـ الحق في التحرير وتقرير المصير

ب ـ الحق في استغلال المصادر الطبيعية والتنمية والتحديث

جـ ـ الحق في سلم عالمي

د ـ الحق في بيئة صالحة

هـ ـ حقوق الاقليات

وينبع مفهوم حقوق الانسان في الدول الاشتراكية من الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية الواقعية كما نصت على ذلك النظرية الماركسية اللينية ولا تنبع من الحق الطبيعي أو القانون الطبيعي كما تنص على ذلك الفلسفة الغربية. ولكن هذا لا يعني أن الفلسفة الماركسية تنفي حقوق الانسان والمواطن. وترى هذه الفلسفة أن حقوق الانسان وحرياته تعتمد اعتماداً كاملاً على الأوضاع الاجتماعية الاقتصادية السياسية والظروف العامة المحيطة بعملية التطور التاريخي للدولة. وتعرف الماركسية القانون على أنه ارادة الطبقة المسيطرة على الأوضاع العامة في الدولة، وبناء على ذلك فان الدولة لا تضمن حقوق الإنسان، والدولة في هذه الحالة تستطيع أن تقرر حقوقاً كثيرة على المستوى النظري الا انها لا تستطيع تنفيذها في الواقع العملي. وعليه فإن الحقوق التي يمكن أن يمارسها الفرد هي الحقوق التي تتناسب مع الطبقة المتنفذة في المجتمع (الطبقة الحاكمه)، وبذلك تكون مفاهيم الحرية والعدالة والديموقراطية وما الى ذلك ما هي الا أدوات تستخدمها الطبقة الحاكمة لصالحها فقط[٨]. ويرى منظري الفكر الاشتراكي أن نظرية الدولة والقانون في الدول الاشتراكية يعترفون بحقوق الانسان إلا أن هذه الحقوق مضمونة من قبل الظروف الاجتماعية العامة وليست مضمونة من قبل الدولة[٩]. وعلى هذا

٨. Vladimir Kartashkin, "The Socialist Countries and Human Rights," In Ibid. Vol. 2, p. 632.

٩. Ibid. p. 632.

الأساس فان مواطني الدول الاشتراكية يتمتعون بحقوق عامة تسمح لهم بالمشاركة في ادارة الدولة وفي الاقتصاد وتسمح لهم بالتمتع بالمنافع الاجتماعية وبتطوير ملكاتهم من خلال تطور الانتاج كما يلاحظ من نصوص برنامج الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي[١٠]. وبذلك يرى الاشتراكيون، فان النصوص العامة التي تحدثت عنها المعاهدات والقوانين الدولية كميثاق الامم المتحدة ومعاهداتها الخاصة بحقوق الانسان لم تعلن عنها دساتير الدول الاشتراكية فحسب بل هي مضمونة من خلال التطور الاجتماعي الاقتصادي للمجتمعات الاشتراكية اذ تنص دساتير الدول الاشتراكية على المبادىء الرئيسية التالية:

١. مبدأ وحدة المصالح الفردية والجماعية.
٢. مبدأ الحقوق الانسانية العالمية لكل مواطن قانوني مع تحمل المسؤولية القانونية.
٣. مبدأ المساواة للمواطنين جميعاً أمام القانون
٤. ضمان حرية وحقوق المواطنين القانونية والفعلية من خلال الحزب والقضاء[١١]

وأما قضية حقوق الانسان في الدول الآسيوية فهي من الامور التي يصعب البحث بها وذلك لان آسيا قارة من أكبر قارات العالم والتي تختلف فيها الحضارات ويكثر فيها عدد السكان وتتعدد فيها الاديان والأراء الفلسفية وتختلف منظماتها الاجتماعية التي عاصرتها منذ آلاف السنين قبل وجود أو ظهور القوانين الغربية والتي تتعارض احياناً مع قوانين حقوق الانسان العالمية. ولذا فقد عمد كثير من منظري قضايا حقوق الانسان في النظر إلى قضايا آسيا الأساسية ومحاولة ايجاد حلول لها قبل الحديث عن الحقوق الانسانية كقضايا الفقر والجهل والمرض والجوع وغير ذلك من المشاكل السياسية والاجتماعية. ومع ذلك فان هناك منظرين آخرين يجدون في حركة حقوق الانسان، بصفتها حركة عالمية، ضرورة من الضرورات التي لا بد للدول الآسيوية من النظر فيها.

وجد المؤتمرون في ندوة حقوق الانسان الذي عقد في كابول في الفترة ١٢-٢٥ مايو سنة ١٩٦٤ ، والذي جمع عدد من رجال القانون والصحافة والسياسين والاسيويين أن نقطة البدء في حركة حقوق الانسان الآسيوية تقتضي التطور الاقتصادي الاجتماعي، الا أن نقطة البدء هذه قد تفرض قوانين تتعارض مع حقوق الانسان. وقد وجد فريقا آخر من المشاركين في الندوة أن التطور والتنمية الاقتصادية لا يلازمها خرق في حقوق الانسان من قبل الدولة. إلا أن جوهر القضية في الندوة كانت تدور حول نقطة أساسية مؤداها أن تحقيق حقوق الانسان

---

١٠. Ibid. p. 632.
١١. Ibid. pp. 634-638.

مرتبط ارتباطاً وثيقاً بعملية التنمية والتحديث. بالاضافة الى ذلك فقط نطر المؤتمرون الى قضية اخرى مفادها أن قضية حقوق الانسان في الدول الآسيوية لا تتم الا في ظل نظام سياسي (أنظمة سياسية) مستقرة، إلى جانب طبيعة الدولة التسلطية والتنشئة الاجتماعية المشابهة التي تعلم الطفل منذ البداية على الخضوع والانصياع للقواعد والقوانين ويحد من حرية الرأي والانتقاد. كما اضاف المؤتمرون ايضاً أن ضرورة أمن واستقرار الأنظمة السياسية في الدول الاسيوية على الصعيدين الداخلي والخارجي يؤدي إلى خرق حقوق الانسان ووضع ضغوط عليها. وعلى الرغم من تبني المؤتمرون فكرة معاهدة لحقوق الانسان في الدول الآسيوية إلا أن هذه الفكرة ظلت حبراً على ورق حتى كتابة هذه السطور[١٢].

تبدو الدول الآسيوية بشكل عام مترددة في قبول بحث القضايا الخاصة بحقوق الانسان وبخاصة على المستوى الدولي. ويلاحظ من الملحق رقم ١٠ أن الدول الآسيوية التي وقعت على معاهدة حقوق الانسان المدنية والسياسية ومعاهدة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية هي الهند واليابان وسيرلانكا ومنغوليا فقط. ولم تصادق اي دولة آسيوية على ذلك (التقرير حتى يناير ١٩٨٤).

ويشير مسح لمنظمة العمل الدولية اجرى سنة ١٩٨٠ يبين الدول التي صادقت على مواثيق المنظمة أن الدول الآسيوية كانت أقل الدول مصادقة على ذلك[١٣]. ويلاحظ موقف الدول الآسيوية من مواثيق منظمة العمل الدولية الخاصة بحقوق الانسان. ففي المعاهدات الخاصة بالعمل الاجباري (١٩٣٠) رقم (٢٩) والغاء العمل الاجباري (١٩٥٧) رقم (١٠٥)، كانت عدد الدول الآسيوية التي وقعت عليها لا تزيد عن نسبة ٢٥٪ من الدول الأعضاء في المنظمة.

أما فيما يخص الحقوق المدنية والسياسية في الدول الآسيوية فهي في حالة متردية للغاية. فقد أشار تقرير Amnesty International سنة ١٩٨٠ إلى أن عدد هائل من السجناء السياسيين في الدول الآسيوية يبقون في السجون لمدة طويلة دون محاكمة. ويبقى السجناء في مخيمات سيئة ولمدة طويلة بحجة أن وجودهم خارج السجن يمكن أن يؤدي الى عدم استقرار النظام السياسي القائم. وأشار التقرير أيضاً إلى غياب عدد كبير من السجناء الذين لا يعرف لهم مكان[١٤]. وأما في مجال الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فالوضع الآسيوي وضع في غاية السوء.

---

١٢. For an excellent account of the Human Rights problem in Asia see Hiroko Yamane'' Asia and Human Rights,'' In Ibid. Vol.2, pp 651-670.

١٣. ILO, Aplication of ILO standards, Report of the Director General, Report, part 2, to the ILO Nineth Regional conference (Manila, 1980), Gevena; ILO publication, 1980.

١٤. Amnesty International Report 1980, London, 1980, pp. 173-175.

فالفقر مدقع وسوء التغذية عام والأمراض متفشية والجهل على قدم وساق والحياة لا تتميز بأي نوع من المستوى المعيشي الذي يتلائم مع انسانية الانسان على الاطلاق (نستثني من ذلك الصين واليابان).

والتطور الاقتصادي الاجتماعي في معظم الدول الآسيوية لم يلازمه تطور في قضايا حقوق الانسان. أضف الى ذلك فان مشاكل الفقر والجوع والمرض والبطالة ما زالت عامة وشاملة وتنعكس على قضايا حقوق الانسان وتؤثر بها بشكل سلبي للغاية. وعلينا أن نتذكر ايضاً أن هناك اختلاف في قضايا الحقوق الانسانية من دولة الى اخرى ومن نظام الى آخر كالدول الاشتراكية وغير الاشتراكية ولكنها تعاني معظمها في نهاية المطاف، من قضايا حقوق الانسان بشكل عام.

- ٤ -

نحو قانون دولي لحقوق الانسان

على الرغم من حلم الانسان الطويل في حياة آمنة مستقرة، الا انه لم يمارس طيلة تاريخه الطويل سوى الحرب ومآسيها، وما أن تهدأ عاصفة الحرب ومآسيها لتبدأ حرباً جديدة وهكذا. وعلى الرغم من المحاولات المتكررة في رسم خطوط عريضة لقانون عام وشامل من قبل الفلاسفة ورجال الدين والمشرعين، الا ان محاولاتهم كانت وما زالت فاشلة. وما المحاولات التي نتجت عن الحربين العالميتين في القرن العشرين الا استمراراً للخروج من مأزق الانسان الذي لم يتعلم من احداث التاريخ القاسية سوى درس واحد فقط وهو أنه لم يتعلم شيئاً على الاطلاق. ترى ما هو القانون الدولي الذي يمكن أن يحفظ ويضمن حقوق الانسان؟

ان محاولة الكاتب هنا لا تزيد عن كونها محاولة يشك الكاتب أن يوجد لها صدى في عقول الآخرين وذلك لسبب بسيط للغاية، ما الذي ينفع رجل جائع أن يكون هناك قانون دولي لحقوق الانسان أم لا؟ والواقع وكما يظهر من القول الذي تصدر هذا الفصل بأن القضية تمس الجائع وغير الجائع، واذا اعتقد الجائع أن قضية الجوع أكثر أهمية من قضية حقوقه فانه سيزداد جوعاً على المدى الطويل. ان عليه الاعتقاد بأن حقه الانساني في الحياة يمنحه القوة في علاج مشكلة فقره.

تنبع مشكلة القانون الدولي لحقوق الانسان من مشكلة تعارضه مع القانون الدولي الذي ينص على احترام سيادة الدول بعضها لبعض، وهو بذلك يكون قانوناً من أجل التعاون بين

الدول ايضاً سواء كان ذلك على المستوى الدولي أو المستوى الاقليمي. ولكن القانون الدولي لحقوق الانسان لا يمتاز بما يمتاز به القانون الدولي من حيث احترام السيادة للدول، بل على العكس من ذلك فهو يتميز بحماية الحقوق الانسانية الأمر الذي يعارض، احياناً أو في معظم الاحيان، سيادة الدولة وقوانينها.

القانون الدولي لحماية حقوق الانسان الذي يأمل الكاتب الوصول اليه قانون لا ايديولوجية له. بمعنى أن لا يتبع ايديولوجية من الايديولوجيات الغربية أو الشرقية أو الدينية، بل هو قانون انساني صرف نابع من تجربة الانسان ذاته كانسان بعيد عن التعصب لاي شكل من أشكال الايديولوجيات المتعارف عليها. إن الكاتب هنا يخالف كيرل فاسلك التي ترى أن القانون الدولي لحقوق الانسان الذي يتميز بخاصية ايديولوجية تتفق مع الايديولوجية الانسانية على النمط الذي جمعت فيه جيني هيرش Jeanne Hersch مجموعة من اراء الكتاب تحت عنوان The Birtright of Man او مجموعة المؤتمرات الخاصة بالديانات اليهودية والمسيحية والاسلام في السنوات ١٩٧٣ - ١٩٧٤ والتي تجد فيها فاساك قاسم مشترك اعظم لايجاد لغة واحدة يتفق عليها الجنس البشري عند الحديث عن الحقوق الانسانية. وتصنيف فاساك إلى ذلك قائلة:

> وحيث أن القانون قانون ايديولوجي، فان القانون الدولي لحماية حقوق الانسان قانون متغير تباعاً في عالم متغير باستمرار. وكيف يمكن لاي من الناس تجاهل طموحات شعوب الامم المتحدة في احقاق حماية حقوق الانسان...[١٥]

والواقع فإن التجربة العملية لما هو كائن بالفعل تشير بوضوح إلى أن الايديولوجيات التي تتحدث عنها فاساك أحد الأسباب الرئيسية في تباعد الجنس البشري في اتفاق حول قضية حقوق الانسان. ونحن لا نرى تباعداً بين معتنقي هذه الايديولوجيات فحسب بل هناك تنافراً وتصارعا بينها. فالصراع بين الاشتراكية والرأسمالية والصراع بين الديموقراطية والدكتاتورية والصراع بين الأديان جميعاً وبين فئات دينية معينة ما زال ايضاً قائماً. واذا استقرأنا التاريخ البشري لوجدناه صراعاً عقائدياً من بدايته وحتى الوقت الراهن، ومن يدري اذا كانت الأيام القادمة ستحمل في طياتها مزيد من الصراع باسم العقائد أم أن نجاح الانسان سيكون أقدر على حل قضاياه بواسطة قانون انساني صرف.

والقانون الانساني الدولي لحماية حقوق الانسان ليس قانوناً مستمداً من خارج الكرة

---

١٥. Karel Vasak, "Toward a specific International Human Rights law," In **Ibid.** Vol. 2, p. 672.

الارضية ولكنه يعتمد اعتماداً كلياً على مصادر متطلبات الانسان الحياتية كانسان، ويعتمد على ما خبره الانسان وأصبح جزءاً من حياته العلمية والعملية المتطورة، ونحن هنا لا نجبر ذلك الذي خبر الحياة القبلية وصراعاتها على ترك ما هو مقتنع به بل الاحرى أن يتعلم أن العالم لا ينحصر في حياته القبلية فحسب بل أن هناك عالم كبير خارج نطاق القبيلة عليه التعامل معه لأنه جزء من هذا العالم الكبير، وعندئذ فان قوانينه الداخلية ستتغير تباعاً حسبما تفرضه عليه الظروف الجديدة وهكذا. وقد يفسر لنا هذا النقلة الحضارية التي تطورت بواسطتها القوانين الخاصة بحقوق الانسان في القرن العشرين في الدول الاوروبية على وجه الخصوص بعد أن تأكد لها أن ثمن صراعاتها سيدفعه ودفعه أبناء اوروبا وحدهم وليس سواهم، وعليهم أن يتعلموا أن هناك حياة أجدى من حياة الصراعات الدموية التي لا تؤدي لما الى مزيد من الجهل والفقر والفاقة والمرض.

والقانون الانساني الدولي القائم على الزجربة الانسانية يلعب دوراً هاماً في التعاون والتكامل وعليه فلا ينتظر من القانون الانساني الدولي تغيير مواده لتلائم القوانين الداخلية لكل دولة على انفراد بل على العكس من ذلك تماماً فانه لا بد من أن تتغير القوانين المحلية لتتلائم مع القانون الدولي. وقد يكون في التجربة الاوروبية مثلا يحتذى في هذا الامر. وعلى هذا يمكن القول أيضاً بأن القانون الانساني الدولي لحماية حقوق الانسان يتطور باستمرار نتيجة التجارب للتشريعات العديدة التي تطورها الدول لتسهم في تطوير القانون الانساني ذاته.

والقانون الانساني لحماية حقوق الانسان لا يستمد من غالبة الفلسفات التي تحدث عنها الفصل الاول، فالتقسيم الارسطي للعلة والمعلول والوحدة الكلية الشاملة لحكيم اسبينوزا ومبدأ الانتخاب الطبيعي الداروني وعصبية ابن خلدون واسترقاق توينبي وصراع عواطف هوبز لا تتفق ولا يبنى عليها قانون انساني. إن هذا القانون أقرب ما يكون إلى تجربة كل من كانت ولوك وهيوم.

الفصل الثامن

خاتمة

مستقبل قضية حقوق الإنسان

تتبارى دول العالم جميعاً في الحديث عن حقوق الإنسان في أعلامها يومياً ولكنها جميعاً تشترك في إغتيال حقوق الإنسان على الصعيد العملي.

الكاتب ـ

ـ ١ ـ

تمهيد

لا تحاول هذه الخاتمة ان تكون إستعراضاً لما طرحته الفصول السابقة، بل محاولة للنظر في مستقبل حقوق الإنسان في عالم يتغير تباعاً. ترى هل تستطيع القوانين ان تتغير تباعاً حتى تشمل التغير الجديد؟ واذا لم تستطع فهل هذا يعني أن مستقبل قضية حقوق الإنسان في خطر؟

ـ ٢ ـ

أهمية القانون

عالم القرن العشرين إمتداد للقرون السابقة التي عانت من الحروب والإنقسامات بين الأفراد والجماعات والدول. ومع التقدم العملي والتكنولوجي وما صاحبه من تحسن في مستويات المعيشة الإنسانية والتفكير بجدية في رسم صورة لعالم يسوده الأمن والإستقرار الا أن وسائل التدمير والقتال وخرق الحقوق الإنسانية إزدادت طردياً من التقدم العملي والتكنولوجي. وعلى ذلك أصبح أهمية لقانون دولي يحاول الحفاظ على أمن وإستقرار العالم وتعريف الإنسان نفسه أنه أغلى مخلوق على الأرض وبدونه لا يكون للبسيطة معنى. ولكن هذه المعرفة لا بد من أن يتخللها إختلاف في وجهات النظر وصراعات قد تطول وقد تقصر، ومن أجل ذلك وجد القانون الذي يحد من الصراعات ويخضع سلوك الأفراد والدول الى نمط حياتي يهدف الى إيجاد الأمن والإستقرار. وبسبب هذا الخلاف في وجهات النظر فإن

الأفراد والدول يخالفون القانون. وكذلك الفرق بين القانون النظري والواقع العملي يخلق مزيداً من المخالفات. فالدول وبسبب إختلاف أيديولوجياتها ترى القانون من وجهة نظرها هي وليس من وجهة نظر الآخرين، وتعتقد أن أي قانون دولي لحقوق الإنسان لا بد من أن ينطبق مع الأيديولوجية التي تؤمن بها. ويلاحظ في هذا المجال الفرق بين الدول الإشتراكية والرأسماليه والديمقراطية والتسلطية والصناعية وغير الصناعية وهكذا ... حتى أن القواعد الأخلاقية والفلسفية تنطق دائماً بالواقع الذي تعيش فيه، كالديموقراطية الأتينية التي اختلفت عن ديمقراطيات العصور اللاحقة، وكمبادىء الدولة القوية في القرن السادس عشر التي كانت رفضاً لدولة العصور الوسطى المسيحية.

الناظر الى عالم القرن العشرين يجد الإختلاف الواضع بين الدول في نظرتها لقانون إنساني خاص بحقوق الإنسان، فالفقر والجوع والأمية والمرض ينعم بها نصف عدد سكان العالم تقريباً، وتمارس ثلاثة أرباع دول العالم فلسفة تسلطية تجد فيها خير ضمان لتحقيق أمن نظامها السياسي وأمن مواطنيها وإستقرارهم حتى وأن ضحت فيها بنصف عدد المواطنين. وكثير من دول العالم لا تنظر الى الوسائل التي تؤهل مواطنيها الحصول على مستوى معيشي جيد ومستوي صحي أو تعليمي وذلك ظناً منهم أن أي تغير في أوضاعهم العامة يساهم الى حد كبير في وقوفهم ضد النظام السياسي. وعلى ذلك يمكن القول أن الحقوق الإنسانية تصبح لا معنى لها في وجود المرض والجوع والفقر والأمية. ومما يزيد الطين بله إيقاع الظلم على الأفراد دون مبرر بحجة ضمان أمن وإستقرار النظام السياسي القائم.

والقوانين الدولية أيضاً تصبح لا قيمة لها اذا كانت الدول القوية تترفع عن الإلتزام بالقوانين الدولية. وبالفعل فإن دول القرن العشرين وعلى الرغم من توقيعها على الإتفاقات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان فإنها غالباً ما تخرق هذه الحقوق بإسم الدفاع عن أمنها الداخلي والخارجي. ولكن أحداً لا بد أن يضع نصب عينه التغيير الإجتماعي والإقتصادي والسياسي السريع في عالم القرن العشرين والذي ينتج عنه تغييراً في المفاهيم التي تتعارض مع القانون الدولي، وفي هذه الحالة فإن جمود القانون يعني نهايته، اذ لا بد للقانون من أن يتجدد بإستمرار لمتابعة التطوير الجديد والتغيير الحاصل، حتى إنني أذهب لنقطة أبعد من هذه لأؤكد ضرورة تعديل القوانين لبنودها من خلال توقعاتها للتغيير الجديد داخل المجتمعات قبل التغيير نفسه حتى يبقى القانون دائماً سابقاً للأحداث وليس العكس. ان ما يحدث هو أن القانون يبقى كما هو ينتظر التغيير الخارجي ليعدل بنوده تباعاً كردة فعل للأحداث الجارية. ان الفعل الأول والأخير للقانون هو اليقظة التامه لتنظيم العلاقات بين الدول بإستمرار حتى يقف حائلاً دون

سيطرة الدول الكبرى على الدول الصغرى. وعلى ذلك فإن من مهمة القانون الدولي الخاص بحقوق الإنسان ان ينظم سلوك الدول الكبرى اتجاه الدول الصغرى من جهة وتنظيم سلوك الدولة اتجاه مواطنيها من جهة أخرى.

وعلى الرغم من الصعوبات التي تطبق فيها القوانين الدولية الخاصة بحقوق الإنسان في مناطق العالم المتصارعة الا أن وجود القانون أفضل من عدمه، وأن مجرد التفكير في أهمية القانون يضفي أهمية كبرى على قضية حقوق الإنسان التي يمكن أن يحترم وجودها من كافة الدول والأفراد على المدى الطويل. حقاً إن رحلة الألف ميل تبدأ من الخطوة الأولى. والخطوة الأولى بالنسبة للقانون الدولي الخاص بحماية حقوق الإنسان وإن بدأت متأخرة الا أن الإنسان لا يفقد الأمل بالرغم من التشاؤم الذي يحوم حول قضايا الحقوق الإنسانية التي ما زالت مهضومة الى أبعد الحدود.

ويظل الخلاف بين وجهات النظر فيما يخص الحقوق الإنسانية بسبب الأيديولوجيات المختلفة. وتحمل الوثائق الصادرة عن هيئة الأمم والمنظمات الأقليمية ومنظمات أخرى غير خاضعة لأي دولة من الدول معاني المساواة والحرية والكرامة الإنسانية، وتحمل هذه المواثيق والعهود أيضا: رفضاً لأي فلسفة تناقص الحقوق الإنسانية ومع ذلك فإن دولاً كثيرة تمارس فلسفة حق الأقلية العسكرية أو الحزبية أو الطبقة أو الأسرة الواحدة في الحكم دون غيرها، وتعتبر هذه الدول إن فلسفتها المحافظة القائمة على عدم المساواة خير ضمان للصالح الغام، وفي الوقت ذاته تصادق هذه الدول على مواثيق وعهود لا تؤمن بفلسفة اللامساواة. ونشاهد في الوقت الراهن الحوار الدائر بين الماركسية والليبرالية في استراتيجياتهم حول قضية حماية حقوق الإنسان. والواقع فإن التسمية لا تسمن ولا تغني من جوع، فليطلق الماركسيون اسم تحقيق العدالة والديموقراطية الإشتراكية وليسمي المحافظون استراتيجيتهم بإسم الرأسمالية المكثفة، وليربط من أراد الديمقراطية بالعدالة الإجتماعية الإقتصادية أو بينها وبين الحقوق المدينة السياسية، فإن الأهم من هذا وذاك هو وضع الحقوق الإنسانية في التطبيق العملي لأحقق الحقوق السياسية والمدنية والصحية والتعليمية ورفع مستوى الحياة المعيشي وما الى ذلك من حقوق.

على الرغم من أن قوة قوانين حقوق الإنسان وتنفيذها في الواقع العملي ما زالت في بداية الطريق الا أن لها رقعاً دولياً خاصاً وتأثيراً في السياسة الدولية، وإن كان ضعيفاً، الا أنه سيقوى على المدى الطويل وذلك لأن قضايا حقوق الإنسان تلعب دوراً هاماً في شرعية النظام السياسي على المستويين الأقليمي والدولي. وتلعب حقوق الإنسان دوراً هاماً في تقييم

نشاطات الدولة وحقها في الإستمرار أم لا ، ويمكن أن تصبح قضية حقوق الإنسان فلسفة عامة تحل مكان الأيديولوجيات المتصارعة لتصبح أيديولوجية القرن الحادي والعشرين.

ويربط كثير من الساسة ورجال القانون وبعض الدول بين حماية حقوق الإنسان وإستقرار النظام السياسي خلافاً لأولئك الذين يربطون بين حماية حقوق الإنسان وعدم إستقرار النظام السياسي. ويلاحظ في عالم الواقع أن النظرة الأولى للأمر قد أثمرت في دول عده وبخاصة عندما يطالب الأفراد بحقوقهم السياسية والإجتماعية والإقتصادية، ا لا مناص للدولة من النظر في قوانينها لتدعم الحقوق الإنسانية.

إن حماية حقوق الإنسان لا تتم بناء على القوانية الخاصة بذلك فحسب بل لا بد من تدعيم هذه الحقوق عملياً وذلك بالإهتمام بالمواد التدريسية منذ المراحل الأولى لتنشئة الأطفال، وتدريس أهمية حقوق الإنسان في مختلف المدارس والجامعات. وكذلك الدعوة الى إنشاء المراكز العلمية والأبحاث العملية في مختلف دول العالم لرصد مخالفات الدول في هذا المجال. وكذلك فإن دعم المنظمات غير التابعة للدول والعاملة في هذا المجال من الأمور الهامة التي تدعم حماية حقوق الإنسان على المدى الطويل.

وفي الإعتقاد أن حقوق الإنسان كقضية ملحة في عالم الإنسان فإنهاسوف تزدهر وتثرى طالما أن هناك منظمات دولية تعمل من أجلها وإناس يؤمنون بها. وقد يلازم ذلك صراعاً مريراً بين الدول مع بعضها بعضا من جهة وبين الدولة ومواطنيها من جهة أخرى الا أن هذا الصراع المرير قد يوجد عالماً تغيب فيه العنصرية والتفرقة ويغيب فيه الفقر والمرض والجوع ويكتشف الإنسان إنسانيته وكرامته في عالم سلمي مستقر. وبذلك يحقق القانون الإنساني الدولي هدفه، ورويداً رويدا يمكن للإنسان أن يشهد نمو فكرة القانون الإنساني وتطبقه العملي. أن قبول كثير من دول العالم وثيقة حقوق الإنسان العالمية، وقبول اللجان والوكالات المتخصصة بشأن حقوق الإنسان والقضاء على الأيديولوجيات التي تهدم الحقوق الإنسانية، والإعتراف بحق تقرير المصير لشعوب العالم وكرامتها الإنسانية في شتى دول العالم.

ملاحق
(مجموعة وثائق)

١ . اعلان الإستقلال الأمريكي.
٢ . اعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي.
٣ . اعلان حقوق الإنسان العالمي.
٤ . العهد الدولي الخاص بالحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية.
٥ . العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.
٦ . المجلس الأوروبي لحماية حقوق الإنسان وحرياته.
٧ . اعلان منظمة الدول الأمريكية لحقوق وواجبات الإنسان.
٨ . ميثاق الدول الأفريقية لحماية حقوق الإنسان.
٩ . مشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب في العالم العربي.
١٠ . الدول المشتركة في الإتفاقات والوثائق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان.

الإستقلال الأمريكي
(مقتطفات)

عندما يجد الشعب ضرورة فك إرتباطه السياسي مع الآخرين في مجرى تطور الأحداث الإنسانية، ويفترض وجود قوة تعلو القوى الأرضية، .... صنعتها قوانين الطبيعة التي باركها الله، فإن إحترام الرأي الإنساني يحتم شرح الظروف التي أدت الى الإنفكاك.

إننا نؤمن بأن الناس قد خلقوا متساوين، وقد منحهم الخالق بعض الحقوق المؤكدة أهمها الحق في الحياة والحرية والسعادة، أننا نؤمن بأن هذه الحقائق مسلمات ليست بحاجة لإقامة الدليل عليها.

ولضمان هذه الحريات كان قيام الدول بموجب إتفاق مع المحكومية، وعندما تكون الدولة ضد هذه الأهداف، فإن للشعب حق في تغير الحكومة أو تحطيمها وتعين حكومة جديدة تقوم على هذه القواعد المنشوده، وتشكل قواها بناء على ذلك....... ان تاريخ ملك بريطانيا العظمى انما هو تاريخ ظلم مستمر وهدفها بشكل مباشر هو تأسيس نظام قهري مطلق في هذه الولايات ... وقد قدمنا إعتراضاتنا على القهر الملكي البريطاني بشتى الوسائل المتواضعة: الا أن إعتراضاتنا كانت دوماً تواجه بظلم أقسى. إن الأمير الذي يتصف بصفات الظلم والقسوة لا يناسب أن يكون حاكماً لشعب حر ....

وعلى ذلك فإننا نحن ممثلي الشعب الأمريكي ... نعلن بإسم سلطة شعب هذه المستعمرات، إن من حق هذه المستعمرات المتحدة أن تكون ولايات حرة ومستقلة..

إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي (١٧٨٩)
(مقتطفات)

نحن ممثلو الشعب الفرنسي في الوطنية نعتبر أن تجاهل ونسيان حقوق الإنسان هي المصدر الأساسي لسوء الأحوال العامة وفساد الدولة ... نعلن حقوق الإنسان الطبيعية غير منازع عليها كحق مقدس ... إن هذا الإعلان هو تذكرة لحق الإنسان وواجباته، حتى يحترم المجلس التشريعي والتنفيذي وتحترم المؤسسات الأخرى لا بد من تحقيق مطالب المواطنين ... من خلال القواعد التي تضمن بقاء الدستور والحياة الكريمة للجميع. وعليه تعلن الجمعية الوطنية .... ما يلي :-

١. يولد الناس أحراراً ويبقون كذلك ومتساوين في الحقوق..
٢. إن هدف أي تجمع سياسي هو الحفاظ على الحقوق الطبيعية للإنسان، وهذه الحقوق هي الحرية والملكية والأمن ومقامة التعسف.
٣. مصدر السيادة في الأمة، ولا يعترف بممارسة أي سلطة صادرة عن جاع أو فرد لا تعبر عن سيادة الأمة.
٤. تعني الحرية أي عمل لا يجرح الآخرين أو يظلمهم ...
٥. إن القانون لا يمنع أي عمل الا ذلك الذي يؤذي الآخرين ...
٦. إن القانون لا يزيد عن كونه الا تعبيراً عن الإرادة العامة ...
٧. سوف لا يتهم شخص أو يسجن أو يعتقل الا بأمر القانون وبالطرق التي يقرها ...
٨. يقر القانون العقوبات التي هي ضرورية للغاية، وسوف لا يعاقب أحد الا عن طريق القانون ...
٩. كل إنسان بريء حتى تثبت أدانته ..
١٠. لا يؤذي أحد بسبب معتقداته أو آرائه الدينية أو غير الدينية اذا لم تضر بالنظام العام الذي يقره القانون.
١١. إن الحرية تبادل المعلومات والأفكار والآراء هي من أهم حقوق الإنسان، وعليه فكل مواطن حر فيما يقول ويكتب ...

١٢. إن ضمان حقوق الإنسان تحتاج الى قوة عامة لصالح الجميع وليست لصالح أولئك الذين أوكلت لهم القوة.
١٣. ولضمان سير القوة العامة لحفظ الأمن وسير الإدارة المحلية فلا بد من دفع الشعب لضريبة موزعة بالتساوي على الجميع.
١٤. حق المواطنين أو عن طريق ممثليهم في تقرير الضريبة التي تدفع ...
١٥. .....
١٦. .....
١٧. وحيث أن الملكية حق مقدس فإنه لا يحق لأحد أن يحرم آخر منها إلا بما يقره القانون.....

الإعلان الأمريكي بكامله في النص الإنجليزي في نهاية هذه الملاحق.

أ٠ الشرعة الدولية لحقوق الانســان

١٠ الاعلان العالمي لحقــــــوق الانســــان

اعتمد ومشــر على الملأ بقرار الجمعية العامة ٢١٧ /أ (د ــ٣)

المؤرخ في١٠ كانون الاول ديسمبر ١٩٤٨

الديباجـــة

لما كان الاقرار بما لجميع اعضاء الاسرة البشرية من كرامة اصيلة فيهم ، ومن حقوق متساوية وثابتة ، يشكل اساس الحرية والعدل والسلام في العالم ٠

ولما كان تجاهل حقوق الانسان وازدراؤها قد افضيا الى اعمال اثـارت بربريتها الضمير الانساني ، وكان البشــر قد نادوا ببزوغ عالم يتمتعون فيـــــه بحرية القول والعقيدة وبالتحرر من الخوف والفاقة ، كأسمى ما ترنوا اليه نفوسهم ٠

ولما كان من الاساسي ان تتمتع حقوق الانسان بحماية النظام القانونـي اذا اريد للبشر الا يضطروا آخر الامر الى اللياذ بالتمرد على الطغيـــــــان او الاضطهاد ٠٠٠

فان الجمعيةالعامة ٠

تنشــر على الملاء هذا الاعلان العالمي لحقوق الانسان بوصفه المثـل الاعلى المشترك الذى ينبغي ان تبلغه كافة الشعوب وكافة الامم ٠٠٠

مادة (١)

يولد جميع الناس احرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق ، وهمقد وهبـــوا العقل والوجدان وعليهم ان يعاملوا بعضهم بعضا بروح الآخاء ٠

مادة (٢)

لكل انسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الاعلان

د ونما تمييز من اى نوع ولا سيما التمييز بسبب العنصـر او اللون، او الجنـــس او اللغة او الدين او الرأى سياسيا وغير سياسي ، اوالاصل الوطني او الاجتماعي او الثروة ، او المولد ، او اى وضع آخر ٠٠٠

مادة(٣)

لكل فرد حق في الحياة والحرية وفي الامان على شخصه ٠

مادة(٤)

لايجوز استرقاق احد او استعباده ويحظر الرق ، والاتجار بالرقيــق بجميع صورهما ٠

مادة(٥)

لايجوز اخضاع احد للتعذيب ولا للمعاملة او العقوبة القاسيـــــة او اللاانسانية او الحاطة بالكرامة ٠

مادة (٦)

لكل انسان ، في كل مكان ، الحق بأن يعترف له بالشخصيـــــة القانونية ٠

مادة (٧)

الناس جميعا سواء امام القانون ، وهم يتساوون في حق التمتع بحمايـــة القانون دونما تمييز ، كما يتساوون في حق التمتع بالحماية من اى تمييز ينتهـــك هذا الاعلان ومن اى تحريض على مثل هذا التمييز ٠

مادة(٨)

لكل شخص حق اللجوء الى المحاكم الوطنية المختصة لانصافه الفعلـي من اية اعمال تنتهك الحقوق الاساسية التي يمنحها اياه الدستور او القانون ٠

مادة(٩)

لايجوز اعتقال اى انسان او حجزه او نفيه تعسفـــا ٠

مادة (١٠)

لكل انسان على قدم المساواة التامة مع الآخرين ، الحق في ان تنظر قضيتـه محكمة مستقلة ومحايدة ، نظرا منصفا وعلنيا ، للفصل في حقوقه والتزاماته وفي اية تهمة جزائية توجه اليه ٠

مادة(١١)

١٠ كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئا الى ان يثبت ارتكابه لها قانونا في محاكمة علنية تكون قد وفرت له فيها جميع الضمانات اللازمة للدفاع عن نفسه ٠

٢٠ .....

مادة(١٢)

لا يجوز تعريض احد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة او في شؤون اسرته او مسكنه او مراسلاته ، ولا لحملات تمس شرفه وسمعته ، ولكل شخص حق في ان يحميه القانون من مثل ذلك التدخل او تلك الحملات ٠

مادة(١٣)

١٠ لكل فرد حق في حرية التنقل وفي اختيار محل اقامته داخل حدود الدولة

٢٠ لكل فرد حق في مغادرة اى بلد ، بما في ذلك بلده وفي العودة الى بلده

مادة(١٤)

١٠ لكل فرد حق التماس ملجأ في بلدان اخرى والتمتع به خلاصا من الاضطهاد

٢٠ لا يمكن التذرع بهذا الحق اذا كانت هناك ملاحقة ناشئة بالفعل عن جريمة غير سياسية او عن اعمال تناقض مقاصد الامم المتحدة ومبادئها ٠

مادة(١٥)

١٠ لكل فرد حق التمتع بجنسية ما ٠

٢٠ لا يجوز ــ تعسفا ــ حرمان اى شخص من جنسيته ولا من حقه في تغيير جنسيته ٠

مادة(١٦)

١٠ للرجل والمرأة ، متى ادركا سن البلوغ ، حق التزوج وتأسيس اسرة دون اى قيد بسبب العرق او الجنسية او الدين ، وهما يتساويان في الحقوق لدى التزوج وخلال قيام الزواج ولدى انحلاله ٠

٣٠ ....

مادة(١٧)

١٠ لكل فرد حق في التملك ، بمفرده او بالاشتراك مع غيره ٠

٢٠ لا يجوز تجريد احد من ملكه تعسفا ٠

مادة (١٨)

لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين ، ويشمل هذا الحق في تغيير دينه او معتقده ، وحريته في اظهار دينه او معتقده بالتعبد واقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده او مع جماعة وأمام الملأ او على حده .

مادة(١٩)

لكل شخص حق التمتع بحرية الرأى والتعبير ويشمل هذا الحق حريته في اعتناق الآراء دون مضايقة وفي التماس الانباء والافكار وتلقيها ونقلها الى الآخرين بأية وسيلة ودونما اعتبار للحدود .

مادة(٢٠)

....

مادة(٢١)

١. لكل شخص حق المشاركة في ادارة الشؤون العامة لبلده اما مباشرة واما بواسطة ممثلين يختارون في حرية .

٢. ......

٣. ......

مادة(٢٢)

......

مادة(٢٣) ١......٢......٣.......٤......

مادة(٢٤)

....

مادة (٢٥)

....

مادة(٢٦) ـ مادة (٢٧) ـ مادة (٢٨) ـ مادة(٢٩) .

......

مادة(٣٠)

ليس في هذا الاعلان اىنص يجوز تأويله على نحو يفيد انطواءه على تخويل اية دولة او جماعة او اى فرد اى حق في القيام بأى نشاط او بأى فعل يهدف الى هدم اى من الحقوق والحريات المنصوص عليها فيه .

٢٠ العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافيـــة

اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بقرار الجمعية العامـــة العامة ٢٢٠٠ الف (د ـــ ٢١) المؤرخ في ١٦ كانون الاول ٦٦٠

تاريخ بدء النفاذ : ٣ كانون الثاني يناير ١٩٧٦ طبقا للمادة ٢٧

الديباجـــة

ان الدول الاطراف في هذا العهد ٠٠٠٠

الجزء الاول

مادة (١)

١ ٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٢٠٠٠٠٠٠٠٠٠٣٠٠٠٠٠٠٠٠

مادة (٢)

٠٠٠٠٠٠٠

مادة (٣)

تتعهد الدول الاطراف في هذا العهد بضمان مساواة الذكور والاناث فـي حق التمتع بجميع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المنصوص عليها فـي هذا العهد ٠

مادة (٤)

٠٠٠٠٠٠٠

مادة (٥)

١٠ ليس في هذا العهد اى حكم يجوز تأويله على نحو يفيد انطواءه علـــى اى حق لأى دولة او جماعة او شخص بمباشرة اى نشاط او القيام بـأى فعل يهدف الى اهدار اى من الحقوق او الحريات المعترف بها فـــي هذا العهد او الى فرض قيود عليها اوسع من تلك المنصوص عليها فيه ٠

٢٠ ٠٠٠٠٠٠٠

مادة (٦)

١ . . . . ٢ . . . .

مادة (٧) ـ مادة (٨)

. . . .

مادة (٩)

تقر الدول الاطراف في هذا العهد بحق كل شخص في الضمان الاجتماعي بما في ذلك التأمينات الاجتماعية .

مادة (١٠)

تقر الدول الاطراف في هذا العهد بما يلي :

١ . وجوب منح الاسرة التي تشكل الوحدة الجماعية الطبيعية والاساسية في المجتمع اكبر قدر ممكن من الحماية والمساعدة وخصوصا لتكوين هذه الاسرة وطوال نهوضها بمسؤولية تعهد وتربية الاولاد الذين تعيلهم ويجب ان ينعقد الزواج برضا الطرفين المزمع زواجهما رضاء لا اكراه فيه

٢ . . . .

مادة (١١)

. . . .

مادة (١٢)

١ . تقر الدول الاطراف في هذا العهد بحق كل انسان في التمتع بأعلى مستوى من الصحة الجسمية والعقلية يمكن بلوغه .

٢ . . . .

المادة (١٣) ١ـ تقر الدول الاطراف في هذا العهد بحق كل فرد في التربية والتعليم . ٢ـ ...

المادة (١٤) ... المادة (١٥) ...

المادة (١٦) ١... ٢... المادة (١٧) ١... ٢... ٣...

المادة (١٨) ... المادة (١٩) ... المادة (٢٠) ... ، (٢١) ، (٢٢) ، (٢٣) ، (٢٤) ، (٢٥) ، (٢٦) : ١... ٢... ٣...

(٢٧) : ١... ٢... (٢٨) ، (٢٩) : ١... ٢... ٣...،(٣٠)، (٣١)،

٣ـ العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية

اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بقرار الجمعية العامة ٢٢٠٠ (ألف) المؤرخ في ١٦ كانون الاول / ديسمبر ١٩٦٦ .

الديباجة ان الدول الاطراف في هذا العهد ..... قد اتفقت على المواد التالية :

مادة (١) ١ـ لجميع الشعوب حق تقرير مصيرها بنفسها . وهي بمقتضى هذا الحق حرة في تقرير مركزها السياسي وحرة في السعي لتحقيق نمائها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي .

٢ـ ... ٣ـ ...

مادة (٢) ١ـ تتعهد كل دولة طرف في هذا العهد باحترام الحقوق المعترف بها فيه وبكفالة هذه الحقوق لجميع الافراد الموجودين في اقليمها والداخلين في ولايتها دون اي تمييز بسبب العرق او اللون او الجنس او اللغة او الدين او الراي سياسيا او غير سياسي او الاصل القومي او الاجتماعي او الثروة او النسب او غير ذلك من الاسباب .

٢ـ ... ٣ـ...

مادة (٣) ، مادة (٤) ، (٥) ،

مادة (٦) ١ـ الحق في الحياة حق ملازم لكل انسان وعلى القانون ان يحمي هذا الحق ولا يجوز حرمان احد من حياته تعسفا .

٢ـ ... ٣ـ ... ٥ـ ...

مادة (٧) لايجوز اخضاع احد للتعذيب ولا للمعاملة او العقوبة القاسية او اللاانسانية او الحاطة بالكرامة وعلى وجه الخصوص لا يجوز اجراء اي تجربة طبية او علمية على احد دون رضاه الحر

مادة (٨) ١- لا يجوز استرقاق احد ويحظر الرق والاتجار بالرقيق

بجميع صورهما . ٢- لا يجوز اخضاع احد للعبودية .

مادة (٩) ١- لكل فرد حق في الحرية وفي الامان على شخصه ولا يجوز

توقيف احد او اعتقاله تعسفا ولا يجوز حرمان احد من حريته الا

لاسباب ينص عليها القانون وطبقا للاجراء المقرر فيه .

مادة (١٠) ١... ٢... ٣...

مادة (١١) لايجوز سجن اي انسان لمجرد عجزه عن الوفاء بالتزام

تعاقدي . مادة (١٢) ١- لكل فرد يوجد على نحو قانوني داخل

اقليم دولة ما حق حرية التنقل فيه وحرية اختيار مكان اقامته

٢- لكل فرد حرية مغادرة اي بلد بما في ذلك بلده .

٣... ٤- لايجوز حرمان احد تعسفا من حق الدخول الى بلده .

مادة (١٣) ... ، مادة (١٤) ١- الناس جميعا سواء امام القضاء

ومن حق كل فرد لدى الفصل في اية تهمة جزائية توجه اليه...

٢- من حق كل متهم بارتكاب جريمة ان يعتبر بريئا الى ان

يثبت عليه الجرم قانونا . ٤... ، ٥... ، ٦... ، ٧...

مادة (١٥) ١... ، ٢...

مادة (١٦) لكل انسان في كل مكان الحق بان يعترف له بالشخصية

القانونية .

مادة (١٧) ١- لا يجوز تعريض اي شخص على نحو تعسفي او غير

قانوني للتدخل في خصوصياته او شؤون اسرته او بيته او

مراسلاته ولا لاي حملات غير قانونية تمس شرفه او سمعته .

٢- من حق كل شخص يحميه القانون من مثل هذا التدخل او المساس

مادة (١٨) لكل انسان في حرية الفكر والوجدان والدين ويشمل

ذلك حريته في ان يدين بدين ما وحريته في اعتناق اي دين او معتقد يختاره وحريته في اظهار دينه او معتقده بالتعهد واقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده او مع جماعة وامام الملأ او على حده .

مادة (١٨) لكل انسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين

٢٠٠٢ مادة (١٩) ١- لكل انسان حق في اعتناق آراء دون مضايقة ،

٢- لكل انسان حق في حرية التعبير .

مادة (٢٠) ١- تحظر بالقانون اية دعاية للحرب .

٢- تحظر بالقانون اية دعوة الى الكراهية القومية او العنصرية او الدينية تشكل تحريضا على التمييز او العداوة او العنف .

مادة (٢١) ، (٢٢) ، (٢٣) ، (٢٤): ١- يكون لكل ولد دون اي تمييز بسبب العرق او اللون او الجنس او اللغة او الدين او الاصل القومي او الاجتماعي او الثروة او النسب حق على اسرته وعلى المجتمع وعلى الدولة في اتخاذ تدابير الحماية التي يقتضيها كونه قاصرا .

٢- يتوجب تسجيل كل طفل فور ولادته ويعطى اسما يعرف به .

٣- لكل طفل حق في اكتساب جنسيته .

مادة (٢٥) ، (٢٦) ، (٢٧) ، (٢٨) ، (٢٩) ، (٣٠) ، (٣١) ، (٣٢) (٣٣) ، (٣٤) ، (٣٥) ، (٣٦) ، (٣٧) ، (٣٨) ، (٣٩) ، (٤٠) ، (٤١) ، (٤٢) ، (٤٣) ، (٤٤) ، (٤٥) ، (٤٦) ، (٤٧) ، (٤٨) ، (٤٩) ، (٥٠) ، (٥١) ، (٥٢) ، (٥٣) ، (٥٤) ، (٥٥) ، (٥٦)

مقتطفات من معاهدة المجلس الاوروبي لحماية حقوق الانسان وحرياته (روما ١٩٥٠)

ان الحكومات الاوروبية الاعضاء في مجلس الدول الاوروبية الموقعة على هذه المعاهدة وبعد النظر في اعلان حقوق الانسان العالمي المعلن من قبل الجمعية العمومية في المنظمة الدولية في العاشر من ديسمير سنة ١٩٤٨ .

وبعد النظر في هدف الاعلان في اقرار سلام وامن عالمي ،...

وبعد النظر في هدف المجلس الاوروبي الذي يسعى لتحقيق اكبر قدر ممكن من الوحدة بين اعضاءه ... ومع اعتراف الاعضاء باهمية اقامة العدالة والسلم في العالم ...

وافق الاعضاء على :

المادة ١ : ان الاعضاء الموقعين على هذه المعاهدة سيؤمنون لكل فرد في حدودهم الحقوق والحريات المنصوص عليها في القسم الاول من هذه المعاهدة .

القسم الاول

المادة ٢ : ١. حياة كل فرد سيضمنها القانون ولا يحق سلب حياة احد ...   ٢. ...

المادة ٣ : سوف لا يتعرض احد للتعذيب او لاي مساس بكرامته الانسانية او العقاب .

المادة ٤ : ١. سوف لا يستعبد احد

٢. سوف لايجبر احد على عمل بغير ارادته .

٣. ...

المادة ٥ : ١. لكل فرد الحق في الحرية والامن ...

٢. كل من يتوقف او يسجن سوف يبلغ بالجرم الذي قام به فورا ...

٣. كل من يتوقف او يسجن سوف يتقدم للمحاكمة فورا ...

٤. ... ٥....

المادة ٦ : ١. ...

٢. كل متهم برىء حتى تثبت اداانته .

٣. ...

المادة ٧ : ١. ... ٢. ... .

مقتطفات من اعلان منظمة الدول الامريكية لحقوق وواجبات الانسان .

قرار منظمة الدول الامريكية رقم ٣٠ الذي تبناه المؤتمر الدولي التاسع للدول الامريكية ، بوجوتا ١٩٤٨ .

حيث ان الشعوب الامريكية تقر كرامة الفرد وتعترف دساتيرها الوطنية التي تنظم حياتها الاجتماعية عن طريق مؤسساتها القضائية والسياسية كمبدأ اولي حماية الحقوق الاساسية للانسان وخلق بيئة صالحة ليقدر على تطوير قدراته الروحية والمادية وتحقق السعادة ... فان المؤتمر التاسع للدول الامريكية يوافق على تبني ما يلي :

الفصل الاول

الحقوق

المادة ١ : لكل انسان الحق في الحياة والحرية والامن .

المادة ٢ : كل الناس متساوين امام القانون ولهم حقوق وعليهم واجبات ينص عليها هذا الاعلان دون تمييز بسبب العرق او الجنس

او اللغة او العقيدة او اي شيء آخر .

المادة ٣ : لكل فرد الحق في اعتناق الدين الذي يرتضيه ويمارسه في السر والعلانية .

المادة ٤ : لكل فرد الحق في حرية الراي والتعبير والاستقصاء باي وسيلة من الوسائل .

المادة ٥ : لكل فرد الحق في حماية القانون له ضد اي اعتداء على شرفه او سمعته او خصوصياته او حياته العائلية .

المادة ٦ : لكل فرد الحق في تاسيس عائلة وحمايتها العنصر الاساسي في تكوين المجتمع .

المادة ٧ : لكل فرد الحق في العناية اثناء حملها وارضاعها لطفلها .

المادة ٨ : لكل فرد حق الاقامة في دولته والانتقال من والى اي مكان يرتضيه بحرية تامة دون اجبار من احد .

المادة ٩ : لكل فرد الحق في ان يكون آمنا في بيته .

المادة ١٠ : لكل فرد الحق في الحفاظ على سرية اوراقه الخاصة

المادة ١١ : لكل فرد الحق في الحفاظ على صحته من خلال بيئة نظيفة تتميز بتوفر الطعام والشراب واللباس والعقاقير الطبية

المادة ١٢ : لكل فرد الحق في التعليم ...

المادة ١٣ : لكل فرد حق المشاركة في ثقافة مجتمعه العامة

المادة ١٤ : لكل فرد الحق في العمل في ظروف ملائمة ...

مقتطفات من ميثاق الحقوق الانسانية للشعوب الافريقية

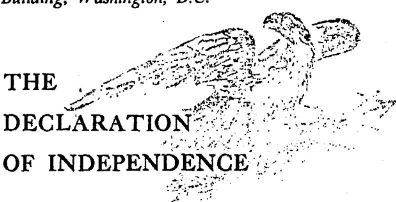
الديباجة القسم الاول .
الحقوق والواجبات الفصل الاول
الحقوق الانسانية والشعبية
المادة ١ : ان اعضاء منظمة وحدة الدول الافريقية يعترفون بالحقوق والواجبات والحريات المنصوص عليها في هذا الميثاق وستعمل على تبني تشريعات لتنفيذ ذلك .
المادة ٢ : لكل فرد الحق بالتمتع بالحقوق والحريات الواردة في هذا الميثاق دون تمييز بسبب الجنس او العرق او اللـون او اللغة او الدين او السياسة ...
المادة ١٣–٦٨

مؤتمر لجنة الخبراء العرب المنعقد بين
٥–١٢ ديسمبر ١٩٨٦
مشروع ميثاق حقوق الانسان والشعب في الوطن العربي
الديباجة
لما كان الاقرار بما لجميع اعضاء المجتمع البشري من كرامة اصيلة فيهم ومن حقوق متساوية وثابتة يشكل اساس الحرية والعدل والسلام في العالم .

وتاكيدا لايمانهم بمبادئ الامم المتحدة وشرعية حقوق الانسان الدولية فان عددا من خبراء الامة العربية من اهل الفكر والقانون الملتزمين قضاياها والحريصين على مستقبلها ومصيرها المجتمعين في مدينة سيركاوزا بايطاليا في الفترة من ٥ الى ١٢ كانون الاول (ديسمبر) ١٩٨٦ بدعوة من المعهد الدولي العالي للعلوم الجنائية يعلنون المشروع الآتي لميثاق عربي لحقوق الانسان والشعب ويتوجهون الى ابناء الامة العربية في اقطارها كافة لتبنيه كمثل اعلى تبلغه وان يجعلوا منه بداية للمشروع القومي للنهوض بها من عثرتها .

كما يتوجهون الى الاقطار العربية منفردة ومجتمعة والى هيئاتها المشتركة وفي مقدمتها جامعة الدول العربية لدراسته وصولا الى الاخذ به وتطبيقه .
من المادة ١–المادة ٦٥

The Second Continental Congress on June 11, 1776, appointed John Adams, Thomas Jefferson, Benjamin Franklin, Roger Sherman and Robert L. Livingston to draft a Declaration of Independence. The Declaration, primarily the work of Thomas Jefferson, was adopted by the Continental Congress in Philadelphia, on July 4, 1776. Since then that date has been the chief American political holiday—Independence Day. Upon its adoption, a copy of the Declaration, inscribed on parchment, was signed by fifty-six Members of Congress on and after August 2, 1776. The original parchment document, with signatures, is now on public view in an hermetically sealed, helium-filled glass case in the National Archives Building, Washington, D.C.



THE DECLARATION OF INDEPENDENCE

When in the Course of Human Events

it becomes necessary for one people to dissolve the political bands which have connected them with another, and to assume among the Powers of the earth, the separate and equal station to which the Laws of Nature and of Nature's God entitle them, a decent respect to the opinions of mankind requires that they should declare the causes which impel them to the separation.

We hold these truths to be self-evident, that all men

are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.

That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed, That whenever any Form of Government becomes destructive of these ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute a new Government, laying its foundation on such principles, and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their Safety and Happiness. Prudence, indeed, will dictate that Governments long established should not be changed for light and transient causes; and accordingly all experience hath shown, that mankind are more disposed to suffer, while evils are sufferable, than to right themselves by abolishing the forms to which they are accustomed. But when a long train of abuses and usurpations, pursuing invariably the same Object evinces a design to reduce them under absolute Despotism, it is their right, it is their duty, to throw off such Government, and to provide new Guards for their future security.—Such has been the patient sufferance of these Colonies; and such is now the necessity which constrains them to alter their former Systems of Government. The history of the present King of Great Britain is a history of repeated injuries and usurpations, all having in direct object the establishment of an absolute Tyranny over these States. To prove this, let Facts be submitted to a candid world.

He has refused his Assent to Laws, the most wholesome and necessary for the public good.

He has forbidden his Governors to pass Laws of immediate and pressing importance, unless suspended in their operation till his Assent should be obtained; and when so suspended, he has utterly neglected to attend to them.

He has refused to pass other Laws for the accommodation of large districts of people, unless those people would relinquish the right of Representation in the Legislature, a right inestimable to them and formidable to tyrants only.

He has called together legislative bodies at places unusual, uncomfortable, and distant from the depository of their Public Records, for the sole purpose of fatiguing them into compliance with his measures.

He has dissolved Representative Houses repeatedly, for opposing with manly firmness his invasions on the rights of the people.

He has refused for a long time, after such dissolutions, to cause others to be elected; whereby the Legislative Powers, incapable of Annihilation, have returned to the People at large for their exercise; the State remaining in the mean time exposed to all the dangers of invasion from without, and convulsions within.

He has endeavoured to prevent the population of these States; for that purpose obstructing the Laws of Naturalization of Foreigners; refusing to pass others to encourage their migrations hither, and raising the conditions of new Appropriations of Lands.

He has obstructed the Administration of Justice, by refusing his Assent to Laws for establishing Judiciary Powers.

He has made Judges dependent on his Will alone, for

the tenure of their offices, and the amount and payment of their salaries.

He has erected a multitude of New Offices, and sent hither swarms of Officers to harrass our People, and eat out their substance.

He has kept among us, in times of peace, Standing Armies without the Consent of our legislature.

He has affected to render the Military independent of and superior to the Civil Power.

He has combined with others to subject us to a jurisdiction foreign to our constitution, and unacknowledged by our laws; giving his Assent to their acts of pretended legislation: For quartering large bodies of armed troops among us: For protecting them, by a mock Trial, from Punishment for any Murders which they should commit on the Inhabitants of these States: For cutting off our trade with all parts of the world: For imposing Taxes on us without our Consent: For depriving us in many cases, of the benefits of Trial by Jury: For transporting us beyond Seas to be tried for pretended offences: For abolishing the free System of English Laws in a neighbouring Province, establishing therein an Arbitrary government, and enlarging its Boundaries so as to render it at once an example and fit instrument for introducing the same absolute rule into these Colonies: For taking away our Charters, abolishing our most valuable Laws, and altering fundamentally the Forms of our Governments: For suspending our own Legislature, and declaring themselves invested with Power to legislate for us in all cases whatsoever.

He has abdicated Government here, by declaring us out of his Protection and waging War against us.

He has plundered our seas, ravaged our Coasts, burnt our towns, and destroyed the lives of our people.

He is at this time transporting large armies of foreign mercenaries to compleat the works of death, desolation and tyranny, already begun with circumstances of Cruelty and perfidy scarcely paralleled in the most barbarous ages, and totally unworthy the Head of a civilized nation.

He has constrained our fellow Citizens taken Captive on the high Seas to bear Arms against their Country, to become the executioners of their friends and Brethren, or to fall themselves by their Hands.

He has excited domestic insurrections amongst us, and has endeavoured to bring on the inhabitants of our frontiers, the merciless Indian Savages, whose known rule of warfare, is an undistinguished destruction of all ages, sexes and conditions.

In every stage of these Oppressions We have Petitioned for Redress in the most humble terms: Our repeated Petitions have been answered only by repeated injury. A Prince, whose character is thus marked by every act which may define a Tyrant, is unfit to be the ruler of a free People.

Nor have We been wanting in attentions to our British brethren. We have warned them from time to time of attempts by their legislature to extend an unwarrantable jurisdiction over us. We have reminded them of the circumstances of our emigration and settlement here. We have appealed to their native justice and magnanimity, and we have conjured them by the ties of our common kindred to disavow these usurpations, which, would inevitably interrupt our connections and correspondence. They too have been deaf to the voice of justice and of consanguinity. We must, therefore, acquiesce in the necessity, which denounces our Separation, and hold them, as we hold the rest of mankind, Enemies in War, in Peace Friends.

We, therefore, the Representatives of the UNITED STATES OF AMERICA, in General Congress, Assembled, appealing to the Supreme Judge of the world for the rectitude of our intentions, do, in the Name, and by Authority of the good People of these Colonies, solemnly publish and declare, That these United Colonies are,

and of Right ought to be FREE AND INDEPENDENT STATES; that they are Absolved from all Allegiance to the British Crown, and that all political connection between them and the State of Great Britain, is and ought to be totally dissolved; and that as FREE AND INDEPENDENT STATES, they have full Power to levy War, conclude Peace, contract Alliances, establish Commerce, and to do all other Acts and Things which Independent States may of right do. And for the support of this Declaration, with a firm reliance on the Protection of Divine Providence, we mutually pledge to each other our Lives, our Fortunes and our sacred Honor.

John Hancock
John Adams
Samuel Adams
Josiah Bartlett
Carter Braxton
Charles Carroll of Carrollton
Samuel Chase
Abraham Clark
George Clymer
William Ellery
William Floyd
Benjamin Franklin
Elbridge Gerry
Button Gwinnett
Lyman Hall
Benjamin Harrison
John Hart
Joseph Hewes
Thomas Heyward, Jr.

William Hooper
Stephen Hopkins
Francis Hopkinson
Samuel Huntington
Thomas Jefferson
Francis Lightfoot Lee
Richard Henry Lee
Francis Lewis
Philip Livingston

Thomas Lynch, Jr.
Arthur Middleton
Thomas M'Kean
Lewis Morris
Robert Morris
John Morton
Thomas Nelson, Jr.
William Paca
Robert Treat Paine
John Penn
George Read

Caesar Rodney
George Ross
Benjamin Rush
Edward Rutledge
Roger Sherman
James Smith
Richard Stockton
Thomas Stone
George Taylor
Matthew Thornton
George Walton
William Whipple
William Williams
James Wilson
John Witherspoon
Oliver Wolcott
George Wythe

قائمة المراجع باللغة العربية

القرآن الكريم

ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٤٢.

ابن خلدون. **مقدمة ابن خلدون**. بيروت: دار الحياة، بلا تاريخ.

ابن هشام، **السيرة**. القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٣٠.

ابو يوسف. **الخراج**، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٩.

اسماعيل، محمود. **الحركات السرية في الإسلام**. بيروت: دار القلم، ١٩٧٣.

أفلاطون. **الجمهورية**، ترجمة حنا خباز، بيروت: القلم، بلا تاريخ.

أفلاطون. **القوانين**. ترجمة محمد حسن ظاظا، القاهرة: مطابع الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٦.

أمين، أحمد. **ضحى الإسلام**. القاهرة: لجنة الترجمة والتأليف والنشر، ١٩٣٩.

الترمانيني، عبد السلام. **الرق: ماضيه وحاضره**. الكويت: عالم المعرفة، ١٩٧٩

توما، أميل. **الحركات الإجتماعية في الإسلام**. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠.

توما، أميل. **العملية الثورية في الإسلام**. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨١.

توبيني، أرنولد. **تاريخ البشرية**. ترجمة نقولا زيادة. بيروت: الدار الأهلية، ١٩٨٥.

حسين، طه. **في الأدب الجاهلي**. القاهرة: ١٩٥٨.

حودة، محمد. الفكر السياسي عند المعتزلة، **الفكر العربي**. تشرين أول، ١٩٨١. عدد ٢٢، السنة الثالثة.

حوراني، البيروت. **الفكر العربي في عصر النهضة: ١٧٩٨-١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار، ١٩٧٧.

خدودي، مجيد. **الحرب والسلم في شرعة الإسلام**. بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٣.

دارون، تشارلز. **أصل الأنواع**. ترجمة اسماعيل مظهر. بيروت: مكتبة النهضة، بلا تاريخ.

دي بور، ت. ج. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أو ريده. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦.

ديكارت، رينيه. **التأملات**، ترجمة الى العربية عثمان أمين. القاهرة: النهضة المصرية، ١٩٦٢.

رايلي، كافن. **الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات**. الكويت: عالم المعرفة، ١٩٨٥. ترجمة عبد الوهاب المسيري وهدى حجازي. مراجعة فؤاد زكريا.

شمس الدين، محمد مهدي. **بين الجاهلية والإسلام**. بيروت: ١٩٧٥.

شمس الدين، محمد مهدي. **العلمانية**. بيروت: ١٩٨٠.

صالح، أحمد عباس. **اليمين واليسار في الإسلام**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣.
الصالح، صبحي. **النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠.
ظاهر، أحمد. **التنشئة الإجتماعية والسياسية في العالم العربي**. الزرقاء: دار المنار، ١٩٨٥.
عبد الرزاق، علي. **الإجماع في الشريعة الإسلامية**. القاهرة: ١٩٤٧.
العظم، صادق جلال. **نقد التفكير الديني**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩.
العظم، صادق جلال. **النقد الذاتي بعد الهزيمة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨.
علبي، أحمد. **ثورة العبيد في الإسلام**. بيروت: دار الآداب، ١٩٨٥.
عودة، عبد القادر. **الإسلام والسياسية**. القاهرة: ١٩٥١.
عيناني، محمد. **النضال المسلح في الإسلام**. بيروت: دار العودة.
الغزالي، أبو حامد. **أحياء علوم الدين**. القاهرة: مطبعة الحلبي، بلا تاريخ.
الغزالي، محمد. **حقيقة القومية العربية**. القاهرة: ١٩٦١.
الغزالي، محمد. **مع الله**. القاهرة: ١٩٥٩.
غلبي، أحمد. **ثورة العبيد في الإسلام**. بيروت: دار الآداب، ١٩٨٥.
غليون، برهان. «السياسة والأخلاق». **الفكر العربي**. السنة الثالثة، سبتمبر، ١٩٨١.
الفارابي. **آراء أهل المدينة الفاضلة**. بيروت: ١٩٥٩.
القاسمي، ظافر. **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي**. بيروت: دار النقاش، ١٩٨٢.
قطب، سيد. **في ظلال القرآن**. بيروت: دار الشروق، ١٩٥٧.
قطب، سيد. **معالم على الطريق**. القاهرة: ١٩٦٣.
كارتر، جيمي. من خطاب له في ٢٥ مارس ١٩٧٧.
الكتاب المقدس: كتب العهد القديم والعهد الجديد. بيروت: جمعيات الكتاب المقدس في الشرق الأدنى، ١٩٧١.
محمود، زكي نجيب. **تجديد الفكر العربي**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٨.
محمود، زكي نجيب مجتمع جديد أو الهاوية. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩.
ممفورد، لويس. **المدينة عبر التاريخ**. ترجمة ابراهيم نصحي. القاهرة: الأنجلو، بلا تاريخ.
المودودي، أبو الأعلى. **الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة**. تعريب خليل أحمد الحامدي بيروت: دار القلم.
المودودي، أبو الأعلى. **الإسلام والمدينة الحديثة**. بيروت: ١٩٧٨.

الندوي، أبو الحسن. ماذا خسر العالم بإنحطاط المسلمين؟ بيروت: ١٩٥٠.
هوميروس. الألياذه. ترجمة عنبر سلام الخالدي. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٤.
يكن، فتحي. ماذا يعني إنتائي للإسلام. بيروت: ١٩٧٧.
يكن، فتحي. المسألة اللبنانية. بيروت: ١٩٧٩.

BIBLIOGRAPHY

Abraham, Henry. *Freedom and the Court: Civil Rights and Liberties in The Ubited States*. 4th edition. New York; Oxfors University Press, 1982. First printing 1967.
Amnesty International. *Amnesty International Report 1985*. Lonodn: A I Publications, 1985.
Amnesty International. *Amnesty International Report 1980*. London: A I Publications, 1980.
Amnesty International. *Torture in the Eighties*. London: A I Publications, 1984.
Andrews, John. (ed.), *Human Rights in Criminal Procedure: A Comparative Study*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1978.
Augustine, St. *The City of God Against the Pagons*. Introdced to English by Willam M. Green. Cambridge: Harvard University Press, 1963.
Bassiouni, Cherif, (ed.), *The Islamic Criminal Justic System*. New York: Oceana Publications, 1982.
Bowett, D. W. *The Law of International Institutions*. London: Steven and Sons, 1982. 4th edition. First printing 1964.
Brownlie, Ian, (ed.), *Basic Documents on Human Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1985. First Printing 1971.
Buchheit, Lee. *Secessions: The Legitimacy of Self Determination*. New Haven: Yale University Press, 1978.
Burgethal, T. Morris, R. and Shelton. D. *Protecting Human Rights in the Americas: Sellected Problems*. Strasbourg: International Institute of Human Rights, 1986.
Burke, Edmund. "Reflections on The French Revolution," *In The Works of Edmund Burke*. London, 1833.
Cary, M. *A History of the Greek World: 323-146 B. C.* London: Methuen, 1978. First published 1932.
Cary, M. and Haarhoff, T. *Life and Though In the Greek and Roman World*. New York: Barnes and Noble, 1961.
Cassese, Antonio. *UN Law: Fundamental Rights*. The Netherlands: Sijthoff and Noordhoff, 1979.
Claude, Inis. *National Minorities: An International Problem*. NEW York: Greenwood Press, 1969.
Constitution of the ILO and Standing Order of ILC. Geneva: ILO Office, 1985.
Cranston, Maurice. "What are Human Rights," In Laqueur and Rubin, *The Rights Reader*. New York: American Library, 1979.
Council of Europe. *Human Rights In International Law*. Strasbourg: Council of Europ Publication, 1985.
Darwin, Charles. *The Descent of Man*. New York: R. West, 1902.
The Declaration of Independence of the United States of America.
Durant, Will. *The Life of Greece*. New York: Simon and Schuster, 1966.

Aristotle. "On the Movement of Animals," "On the Soul," and "Politics," In *T Complete Works of Aristotle.* Edited by Janathan Barnes. Princetion: Princet University Press, 1984.
The Encyclopedia of Great Ideas.
Espiell, Hector Gros. "The Organization of the American States," In Karel Vasa (Gemeral editor), *The International Dimensions of Human Rights.* Westpo Greenwood Press, 1982.
Esposito, John. *Women In Muslim Damily Laws.* Syracuse: Syracuse Universi Press, 1982.
Forsythe, David. Human Rights and World Politics. Lincoln University of Nebras Press, 1984. First Printing 1981.
Gastil, Raymound. *Freedom in the World: Political Rights and Civil Liberti 1984-1985.* Westport: Greenwood Press, 1985.
Gewirth, Alan. *Human Rights.* Chicago: Chicago University Press, 1982.
Ghali, Boutros. "The Arab Leauge," In Vasak, (G.E.). *The International Dime sions of Human Rights.* Westport: Green-wood Press, 1982.
Goodwin-Gill, Guys. *The Refugee in International Law.* New York: Oxford Unive isty press, 1983.
Gormley, Paul. *Human Rights and Envicrnment: The Need for International Coop ration.* Leyden: A.W. Sijthoff, 1976.
Hamilton, et. al. The Federalist Papers. International and Indexed by Clint Rossiter, New York: New American Library, 1961.
Hassan, Farooq. *The Concept of State and Law in Islam.* Boston: University Press o America, 1981.
Hannum, Hurst, (ed.). *Guide to International Human Rights Practice.* Philadelphia University of Pennsylvania Press, 1984.
Hegel, George. *The Phenomenology of the Mind.* Translated into English by J.B. Baillie. New York: Harper Book, 1967.
Hegel, George. *Philosophy of Right.* Translated into English by T.M. Knox. London Oxford University Press, 1974.
Heilbroner, Robert. *The Worldly Philosophers.* New York: Simon and Schuster, 1966.
Henkin, Louis, (ed.) *The International Bill of Rights.* New York: Colombia University Press, 1981.
Hevener, Natalie Kaufman. *International Law and The Status of Women.* Boulder: Westview Press, 1983.
Hobbes, Thomas. *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiasticalle and Civil.* Editor with an Introduction by C.B. Macpherson, London: Penguin Books, 1968.
Humphrey, John. *Human Rights and the United Nations: A Great Adventure.* New York: Transnational Publishers, 1984.
Hume, David. *Treatise of Human Nature.* London: Dents, 1951. First Published 1911.
International Labor Organization, *Application of ILO Standards.* Geneva: Ilo publications, 1980.
ILO. *Freedom of Association.* Geneva: ILO, 1985. First Published 1972.
ILO. *International Labor Conventions and Recommendation* 1919-1981. Geneva: ILO Office, 1985. First Published 1982.
International Commission of Jurists, (ICJ). *Development, Human Rights and Rule of Law.* Report of a Conference held in the Hague on 27th April - 1st May, 1981. New York: Pergamon, 1981.

Jones, Augustus. *Law, Bureaucracy and Politics: The Implementation of Title VI of the Civil Rights Act of 1964*. New York: University Press of America, 1982.
Kant, Immanuel. Qritique of Pure Reason. Translated into English by Norman kemp Smith. London; The Macmillan Press, 1978. See also the translation by F. Max Muller. New York: Doublday, 1966.
Kartashkin, Vladimir. "The Socialist Countries and Human Rights," In Karel Vasak, (GE), The International Dimensions of *Human Rights*. Westport: Greenwood Press, 1982.
Kenan, George. *Cloud of Danger*. London: Hutchinson, 1978.
Khadduri, Majid. *The Islamic Conception of Justice*. Baltimpre: John Hopkins University Press, 1984.
Kramer, Daniel. *Coparative Civil Rights and Liberties*. Boston: University Press of America, 1982.
Kuper, Leo. *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press, 1981.
Laqueur, W. and Rubin, B. *The Human Rights Reader*. New York: New American Library, 1977.
Lauterpachet, H. *International Law and Human Rights*. New York: Archon Books, 1968. First Published 1950.
Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited by L.A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1894.
Locke, John. *The Second Treatise of Government*. Edited by Thomas Peardon. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1952.
Marcuse, Herbert. *Reason and Revolution*. Boston: Beacon Press, 1960. First Published 1941.
Maritain, Jacques. *The Rights of Man*. London, 1944.
Marx, Karl. *Capital*. Moscow: Progress Publishers, 1957.
Marx, K. and Engels, F. *The Communist Manifesto*. Moscow: Progress Publishers, 1967. First Published 1848.
Marx, K. and Engels, F. *Collected Works*. Moscow: Progress Publishers, 1974.
M'Baye, Keba. "Human Rights in Africa," In Karel Vasak (GE), *The International Dimension of Human Rights*. Westport: Greenwood, 1982.
Mckean, Warwick. *Equality and Discrimination Under International Law*. Oxford: Clarendon, 1985.
Mill, John S. *On Liberty*. Edited with an Introduction by C.V. Shields. Indianapolis: The Bobbs-Merrill, 1965.
Minogue, Kenneth. "The History of the Idea of Human Rights." In Laqueur and Rubin, *The Human Rights Reader*. New York: The New American Library, 1979.
Milton, John. "Paradise Lost," In *Complete Poems and Major Prose*. Edited by Merritt Hughes. Indianapolis: The Odyssey Press, 1957.
Morganthau, Hans. *Politics Among Nations*. New York: Alfred Knoph, 1948.
Morganthau, Hans. *Scientific Man and Power Politics*. Chicago: Chicago University Press, 1946.
Moynihan, Daniel. "The Politics of Human Rights," In Laqueur and Rubin, (eds) *The Human Rights Reader*. New York: The New American Library, 1979.
Mumford, Lewis. *The City in History*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1961.
Newman, F. and Lillich, R. *International Human Rights: Problems of Law and Policy*. Boston: Little, Brown and Co., 1979.
Pirenne, Henri. The Economic and *Social History of Medival Europe*. onew Yorkp

Harcourt Brace Jovanovich, 1937. Translated into English by I. E: Cleg
Petzold, Herbert. *The European Convention On Human Rights: Cvases and Omai ials.* Fifth edition. Koln: Carl Heymanns Verlay KG, 1984.
Plato, "Protagoras", "Gmorgias","The Republic", and "The Laws", In *Co ected Dialogues of Plato,* edited by H. Cairns. Princeton: Princeton Univers Press, 1982 First Published 1961.
Plattner, Marc, (ed.) *Human Rights in Our Time: Essays In Memory of Victor Bar* Boulder: Westview Press, 1984.
Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies.* New York: Harper and Row, 106
Ramcharan, B. G. (ed.) *Human Rirhts: Thirty tears After The Universal Declarati* The Hague: Martinos Nijhoff, 1979.
Rancharan, B. G. (ed.) *International Law and Fact-Finding in the Field of Hum Rights.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.
Ramcharan,B. G. (ed.) The Right to Life *In International Law.* The Hague: Ma tinus Nijhoff, 1985.
Robertson, A. H. *Human Rights In the World: An Introduction to the Study of th International Protection of Human Rights.* Manchester: Manchester Universit Press, 1982. First Published 1972.
Rotunda, Ronald. (ed.) *Six Justices On Civil Rights.* New York: Oceana Publi cations, 1983.
Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract and Discource On the Origin o Inequality.* Edited by Lester Crocker. Nw York: Washington Square Press, 1967.
Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy.* London: Simon and Shuster, 1945.
Saba, Hanna. "Unesco and Human Rights", In K. Vasak (GE) *The International Dimensions of Human Rights. Westport: Greenwood Press, 1982.*
Said, AbdulAziz, (ed.) Human Rights and World Order. New York: Praeger, 1978.
SMIEGHART, Paul. *The International Law of Human Rights.* Oxford: Claendon Press, 1983.
Sieghårt, Paul. *The Lawful Rights of Mankind: An Introduction to the International Legal Code of Human Rights.* New York: Oxford University Press, 1985.
Sivan, Emmanuel. *Radical Islam.* New Haven: Yale University Press, 1985.
Spinoza, Barch. *The Ethics and Sellected Letters.* Translated by S. Shirley and edited by S. Feldman. Indiana-polis: Hackett publish.ing Co., 1982.
Smith, Adam. *A Inquiry Into the Nature and Causes of The Wealth of Nations.* Chicago: Chicago University Press, 1976.
Szabo, Imre. *Cultural Rights.* Leiden: A. W. Sijthoff, 1974.
Tolstoy, Lev. *War and Peace.* Translated Into English by L. and A. Maude. New York: Washington Square Press, 1975.
UNESCO. *Cultural Rights As Hunan Rights.* 3ed edition. Paris: Unesco, 1977. First edition 1970.
UNESCO. *Human Rights Aspects of Population Program.* Paris: Unesco, 1977.
UNESCO. *RCE AND Sience.* New York: Colombia University Press, 1951.
Us Senate. *Country Reports on Human Rights Practices for 1985*. Washington D. C. Us Governmaent Printing Office, 1986.
Valticos, Nicolas. "The International Labor Organization", In Vasak (.GE), *The International Dimension of Human Rights.* Westport: Greenwood Press, 1982.
Valticos, Nicolas. *International Labor Law.* Kluwer, 1979.
Van Dyke, Vernon. *Human Rights, Ethnicity and Discrimination.* Westport:

Greenwood Press, 1985.
'asak, Karel. (GE). *The International Dimension of Human Rights.* Revised and edited for the English version by Philip Alston. 2 Vols. Westport: Greenwood Press, 1982.
lerdage, E. W. *The Concept of Discrimination In Inter-national Law.* The Hague: Matinus Nijhoff, 1973.
Valtz, Kenneth. *Man, The State and War.* New York: Columbia University Press, 1959.
Veis. P. *Nationality and Statelessness In International LVAW.* Germantown: Sijthoff and Noordhoff, 1979.
Velch, CV. AND Meltzer, R. (eds.) *Human Rights and Development In Africa.* Albany: State University Press, 1984.
White, Alan. *Rights.* New York: Oxford University Press, 1984.
Yamane, Hiroko. "Asia and Human Rights", In Vasak (GE). *The International Dimensions of Human Rights.* Westport: Greenwood Press, 1982.

